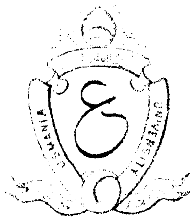


نصاب سلسلۂ عمرانیات علمیہ جامعہ عثمانیہ

فلسفہ نتائجیت

فکر کے بعض پرانے طریقوں کا

نیا نام

فلسفہ پر عام فہم محاضرات

تصنیف

ولیم جیمس

ترجمہ

مولوی عبدالباری صاحب ندوی پروفیسر جامعہ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۶ھ م سنہ ۱۳۴۶ف م سنہ ۱۹۳۷ع

دارالطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب مسرز لانگمنس گرین اینڈ کمپنی پبلشرز
کی اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے
اردو میں ترجمہ کر کے طبع و شایع کی گئی ہے۔

فلسفۂ نتائجیت

دیباچہ

محاضرات ذیل بوسٹن کے لویل انسٹی ٹیوٹ میں نومبر و دسمبر ۱۹۰۶ء میں اور نیویارک کی جامعہ کولمبیا میں جنوری ۱۹۰۷ء میں دیئے گئے تھے جسطرح یہ دیے گئے تھے اسی طرح حواشی یا مزید تشریح کے بغیر شائع کئے جاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ نتائجیت نامی تحریک (یہ نام مجھے پسند نہیں لیکن اب اسکے بدلنے کا وقت نہیں رہا) غیب کے پردہ سے یکایک نکل آئی۔ فلسفہ میں چند میلان جو پہلے سے چلے آرہے تھے انہیں اپنی مجموعی ہستی اور متحدہ مقصد کا اچانک احساس ہوا اور یہ احساس اتنے مختلف ملکوں میں اور اتنی مختلف حیثیتوں سے ظاہر ہوا کہ اسکے بیان میں پراگندگی پیدا ہو گئی؛ یہ منظر میری آنکھوں نے جسطرح دیکھا ہے میں نے اسکی متحدہ تصویر کھینچنے کی کوشش کی ہے، اور اس کوشش میں جزئی منازعات سے قطع نظر کر کے وسیع مباحث سے کام لیا ہے۔ اگر ہمارے نکتہ چیں ہمارے پیغام کی تکمیل تک صبر کرتے تو بہت سی لاطائل بحثیں نہ چھڑ جاتیں۔

شاید کسی کو ان محاضرات کے پڑھنے کے بعد اصل موضوع کے متعلق مزید معلومات حاصل کرنے کا شوق ہو، اسلئے حسب ذیل حوالے دیدینا چاہتا ہوں:-

امریکہ میں جان ڈیوی کی "تحقیقاتِ نظریۂ منطق"[1] اس تحریک کی بنیاد ہے۔ اسکے علاوہ انکے وہ مضامین بھی پڑھ لینا چاہئیں جو 'فلوسافکل ریویو' (ج ۱۵ صفحہ ۱۱۳-۴۶۵)، رسالہ 'مائنڈ' (ج ۱۵ صفحہ ۲۹۳) اور 'جرنل آف فلاسفی' (جلد ۴ صفحہ ۱۹۷) میں نکلے ہیں۔ غالباً مبتدی کے لئے ایف. سی. ایس. شلر کی "تحقیقات انسیت"[2]، خصوصاً اسکے مقالات شمارہ ۱، ۴، ۶، ۷، ۱۸ اور ۱۹ سب سے بہتر ہیں۔ شلر کے اس سے پہلے کے مقالات اور اس موضوع پر اختلافی تصنیفات کے پورے حوالے تحتانی حاشیوں میں موجود ہیں۔

اسکے علاوہ جے. ملہاؤ کی Le Rationnel (۱۸۹۸ء) لارآئیے کے مضامین[3] نیز بلونڈل اور ڈی سیلی کے مضامین[4] بھی دیکھنا چاہئیں۔ پاپینی نے نتائجیت پر فرانسیسی زبان میں ایک کتاب کے عنقریب شایع کرنے کا اعلان کیا ہے۔

مجھے کم از کم ایک غلط فہمی کے ازالے کے لئے یہ ظاہر کر دینا چاہئے کہ نتائجیت کا جو مفہوم میرے ذہن میں ہے اسکے لحاظ سے اس میں اور اس تعلیم میں کوئی منطقی تعلق نہیں جو میں نے حال میں 'اصلی تجربیت' (Radical empiricism) کے نام سے پیش کی ہے۔ 'اصلی تجربیت' ایک مستقل شے ہے، اس سے بالکل انکار کے بعد بھی انسان نتائجیت پسند رہ سکتا ہے۔

جامعہ ہارورڈ

اپریل ۱۹۰۷ء

---

[1] Studies in Logical Theory

[2] Studies in Humanism

[3] Revue de Metaphysique (ج ۷، ۸، ۹)۔

[4] Annales de Philosophie Chrétienne, 4me Série, (ج ۲، ۳)۔

فہرست مضامین

محاضرہ ۱

محاضرہ ۲

محاضرہ ۳ — ۴۳

مابعد الطبیعیات کے بعض مسائل پر نتائجی نظر

محاضرہ ۴

واحد و کثیر

محاضرہ ۵

نتائجیت اور فہم سلیم

محاضرہ ۶

نتائجیت کا مفہوم صداقت

محاضرہ ۷

نتائجیت اور انسیت

محاضرہ ۸

نتائجیت اور مذہب

8

محاضرہ ۱

فلسفہ کی موجودہ مشکل

چیسٹرٹن صاحب اپنے قابل قدر مجموعہ مضامین[1] کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ "بعض لوگوں کا خیال ہے اور میں بھی انہی میں ہوں کہ کسی شخص کے متعلق سب سے زیادہ عملی اور اہم شی یہ ہوتی ہے کہ کائنات کے بارے میں اس کی کیا رائے ہے۔ ہم لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جب کرایہ دار کسی کے ہاں آکے رہنا چاہے تو اسکی آمدنی کا دریافت کرلینا ضروری ہے مگر آمدنی سے زیادہ اسکے فلسفہ کا معلوم کرلینا ضروری ہے۔ اگر کوئی سپہ سالار غنیم سے جنگ چھیڑنا چاہتا ہے تو اسکے لئے غنیم کی فوج کی تعداد دریافت کرلینا ضروری ہے مگر تعداد سے زیادہ غنیم کے فلسفہ کا دریافت کرلینا ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک محض یہ سوال نہیں کہ نظریۂ نظام عالم کا معاملات پر اثر پڑتا ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا بالآخر اسکے سوا کسی اور شی کا بھی اثر پڑتا ہے"؟

میں اس بارے میں چیسٹرٹن صاحب کا ہمخیال ہوں۔ خواتین و حضرات! مجھے معلوم ہے کہ آپ میں سے ہر شخص کا ایک فلسفہ ہے اور اس فلسفہ سے جسطرح اس شخص کے نقطۂ نظر

[1] Heretics (زنادقہ یا بے دین)

کی تعیین ہوتی ہے، وہی اسکے متعلق سب سے دلچسپ اور اہم بات ہے؛ اسی طرح آپ کو
بھی میرے متعلق یہ بات معلوم ہوگی۔ تاہم مجھے اقرار ہے کہ جب میں اس بے باک
حوصلہ مندی پر غور کرتا ہوں جس کی طرف قدم اٹھا رہا ہوں تو لرزسا جاتا ہوں، کیونکہ
ہم میں سے ہر شخص کا جو فلسفہ اسقدر اہم ہے وہ کوئی رسمی شے نہیں بلکہ یہ زندگی کے
حقیقی اور گہرے مفہوم کے متعلق اس کم و بیش خاموش احساس کا نام ہے جو ہمارے اندر
موجود ہے۔ کتابوں سے اسکا صرف ایک حصہ حاصل ہوتا ہے؛ یہی ہمارا وہ انفرادی طریقہ
ہے جس سے ہم نظام عالم کی مجموعی کشاکش و سرگرمی کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ مجھے یہ فرض
کر لینے کا حق نہیں کہ آپ حضرات میں بہت سے لوگ انہی معنوں میں نظام عالم کے طالب علم
ہیں جنہیں کہ یہ لفظ مدرسے میں استعمال کیا جاتا ہے؛ لیکن میری اس جرأت کو دیکھئے کہ میں
یہاں اسلئے کھڑا ہوا ہوں تاکہ آپکو ایک ایسے فلسفہ سے دلچسپی لینے پر آمادہ کروں جسپر
بڑی حد تک اصطلاحی طریقہ سے بحث کرنا پڑے گی میں آپکو اپنے زمانہ کے اس میلان
کے ساتھ ہمدردی سے لبریز کر دینا چاہتا ہوں جسکی صحت کا مجھے یقین واثق ہے۔ آپکے
سامنے اظہار خیال کرتے وقت میرا وہ انداز ہوگا جو ایک استاد کا ہوتا ہے، گو آپ
شاگرد نہیں ہیں۔ استاد چاہے جسطرح کی کائنات کا قائل ہو مگر اس کائنات کو طویل
بحث کے قابل ضرور ہونا چاہئے؛ جو کائنات اسقدر مختصر ہو کہ اسکی تعریف دو جملوں میں
ہو جائے وہ کسی استاد کی طبع آزمائی کے لائق نہیں۔ میں نے اسی حال میں اپنے ایسے احباب و رفقا
کے محاضرات سنے ہیں جو فلسفہ کو مقبول عام بنانا چاہتے تھے لیکن تھوڑی ہی دیر بعد ان کی
بحث میں پہلے خشکی اور پھر اصطلاحی رنگ پیدا ہو گیا، اسلئے جو نتائج نکلے وہ بس ایک
جزئی حد تک ہی حوصلہ افزا تھے۔ لہذا میری یہ جرأت ذرا بے باکانہ ہے! خود تنائجیت کے
بانی نے حال ہی میں چند محاضرات لوول انسٹی ٹیوٹ میں دیئے تھے جنمیں یہی لفظ استعمال کیا تھا۔
یہ محاضرات کیا تھے؟ تیز روشنی کی چند شعاعیں جو شب دیجور میں چمک گئیں! میرے نزدیک
ہم میں سے کوئی بھی انکو پوری طرح نہ سمجھ سکا، لیکن اس تجربے کے باوجود میں اسیطرح کی ایک اور
جرأت آمیز کوشش کرنے کے لئے اسوقت کھڑا ہوا ہوں۔

میں یہ خطرہ اسلئے مول لے رہا ہوں کہ جن محاضرات کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے ان کے
سننے کیلئے لوگوں کی اچھی خاصی تعداد آئی تھی ہمیں یہ اقرار کرنا چاہئیے کہ خواہ گہری باتوں کو بحث

کرنیوالے اور سننے والے دونوں نہ سمجھیں لیکن انکے متعلق گفتگو میں عجب مزا آتا ہے۔ ذرا کسی سگریٹ پینے کے کمرہ میں تقدیر یا خدا کے علم کے متعلق بحث چھڑ جائے پھر دیکھئے کیسے ہر شخص کے کان کھڑے ہوتے ہیں! اصل یہ ہے کہ فلسفہ کے نتائج کو ہم سے بہت ہی اہم تعلق ہے اور اسکے نرالے دلائل سے ہماری دقیقہ سنجی و نکتہ آفرینی کے احساس میں ایک گدگدی سی پیدا ہوتی ہے۔

چونکہ میں فلسفہ کا دل سے قائل ہوں اور مجھے اس امر کا یقین ہے کہ ہم فلاسفہ پر ایک نئی حقیقت کا انکشاف ہو رہا ہے، اسلئے یہ جی چاہتا ہے کہ اس صورت حال کی خبر آپ لوگونکو بھی سنا دوں۔

انسانی شغلوں میں فلسفہ سب سے زیادہ شاندار بھی ہے اور سب سے زیادہ بے حقیقت بھی۔ یہ تنگ سے تنگ گوشوں میں کام کرتا ہے لیکن وسیع سے وسیع منظر نگاہ کے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ بقول شخصے اس سے ہمارا کھانا تو نہیں پکتا لیکن ہمارے دلوں میں ہمت کی لہر دوڑ جاتی ہے؛ اس کا طرز و انداز، اسکی شک آفرینی و انکار فرمائی، اسکی موشگافی و بحث آرائی، خواہ عام لوگونکی طبیعت کے کتنی ہی منافی ہو، لیکن اس سے اجزائے عالم کے باہمی تعلقات پر جو دور رس روشنی پڑتی ہے، اسکے بغیر ہم میں سے کسی شخص کا کام نہیں چل سکتا۔ اس ضیاء گستری اور اسکے بالمقابل لیکن اسکے ساتھ ساتھ رہنے والی تاریکی و پراسراری سے فلسفہ کے بیان میں وہ دلچسپی پیدا ہوتی ہے جو پیشہ کی دلچسپی سے کہیں زیادہ ہے۔

فلسفہ کی تاریخ بڑی حد تک انسانی مزاجوں کے باہم تصادم کی تاریخ ہے۔ میرے بعض رفیقوں کو بحث کا یہ انداز خواہ کتنا ہی بد نما معلوم ہو مگر میں اس سے کام لونگا اور فلاسفہ کے بہت سے اختلافات کی اسی اختلاف مزاج سے تشریح کرونگا۔ پیشہ ور فلسفی کا چاہے جیسا مزاج ہو جب وہ فلسفہ آرائی شروع کرتا ہے تو اپنے مزاج کو نظر انداز کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔ چونکہ مزاج کو سبب تسلیم کرنے کا رواج نہیں، اسلئے جب وہ اپنے نتائج کے اسباب بیان کرنے لگتا ہے، تو غیر شخصی اسباب پیش کرتا ہے، حالانکہ وہ اگر ان نتائج کی طرف مائل ہوا تھا تو اسکا اصلی سبب بیرونی مقدمات سے زیادہ اسکا اندرونی مزاج تھا۔ اسی مزاج نے موافق یا مخالف ثبوت کا اپنا رنگ دیا تھا اور زیر غور واقعہ یا اصول کے لحاظ سے عالم کے متعلق نرم یا سخت رائے قائم کرائی تھی۔ فلسفی کو اپنے مزاج پر اعتبار رہتا ہے، اسے ایک ایسے عالم کی

جستجو ہوتی ہے جو اسکے مزاج کے مناسب ہو اس لئے عالم کی جو تعبیر اسکے مزاج کے موافق ہوتی ہے وہ اسے وہ تسلیم کرلیتا ہے۔ جس شخص کا مزاج خود اسکے مزاج سے الگ ہوتا ہے (خواہ وہ بحث آرائی میں آپ پر سبقت لیجائے) لیکن یہ فلسفی ایسے آدمی کو دنیا سے بالکل نرالا سمجھتا ہے اور اپنے دل میں کہتا ہے کہ یہ شخص فلسفیانہ کاروبار کے لائق نہیں، نہ اسکو ہمیں ذرا بھی دخل و درک ہے۔

تاہم وہ کسی عدالت میں اپنے مزاج کی بنیاد پر کسی بالاتر بصیرت یا استناد کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ اسطرح ہمارے فلسفیانہ مباحث میں گویا نفاق کا ایک رنگ پیدا ہوجاتا ہے؛ کیونکہ دلیل کے مقدمات میں جو مقدمہ سب سے قوی ہوتا ہے اسکا ذکر تک نہیں آتا۔ میں ان محاضروں میں اگر اس قاعدہ کو توڑ کر اس اصل مقدمہ یعنی مزاج کی نوعیت کا ذکر کردوں تو وضاحت بیان میں بہت بڑی مدد ملے گی۔ لہذا میں اپنے آپکو اسبارے میں آزاد کرتا ہوں۔

میں اسوقت جن لوگوں کا ذکر کررہا ہوں، یہ وہ لوگ ہیں جو دوسروں سے بہت ممتاز ہیں جن کی دماغی خصوصیات غیر معمولی ہیں، جو فلسفہ پر اپنا نقش بٹھا چکے ہیں جنھیں فلسفہ کی تاریخ میں جگہ مل چکی ہے؛ افلاطون، لاک، ہیگل، اسپنسر کا شمار اسیطرح کے مخصوص المزاج اہل فکر میں ہے۔ ہم میں سے اکثر اشخاص کا عقلی یا ذہنی مزاج بہت زیادہ متعین نہیں ہوتا، بلکہ ایسے مخالف اجزا سے مرکب ہوتا ہے جنمیں ہر جزو بہت ہی معتدل مقدار میں پایا جاتا ہے۔ ہم کو شاید ہی یہ معلوم ہوتا ہو کہ تجریدی امور کے متعلق ہم کس پہلو کو ترجیح دیتے ہیں؛ ہم میں سے بعض آدمی محض گفت و شنید ہی سے اپنے خاص خیال سے دست بردار ہوکے یا تو اس خیال کو ماننے لگتے ہیں جسکی زمانہ میں ہوا چلتی ہوتی ہے یا آس پاس کے کسی صاحب اثر فلسفی کے ہم آہنگ بن جاتے ہیں۔ لیکن اب تک فلسفہ میں جس بات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں اشیاء کو خود براہ راست اپنی مخصوص نظر سے دیکھنا چاہیئے، اور جو نظر اس سے مختلف ہو اس سے غیر مطمئن رہنا چاہیئے۔ لہذا یہ کیسے فرض کرلیا جائے کہ آئندہ انسانی عقائد کی تاریخ میں اس زبردست مزاجی نقطۂ نظر کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔

ان خیالات کے اظہار میں جو خاص اختلاف مزاج میرے پیش نظر تھا وہ ادب، فن، حکومت، اور معاشرت میں اسی طرح دخیل رہا ہے جس طرح فلسفہ میں۔ معاشرت میں بعض تکلف کو پسند کرتے ہیں بعض بے تکلفی کو؛ حکومت میں بعض اقتدار پسند ہوتے ہیں بعض اختیار پسند؛ ادب میں بعض لطافت پسند ہوتے ہیں بعض علمیت پسند اور بعض واقعیت پسند؛

فن یا صناعت میں بعض قدامت پسند ہوتے ہیں اور بعض جدت پسند۔ اسطرح کے تقابلوں سے آپ اچھی طرح واقف ہی ہونگے۔ فلسفہ میں بھی اسی طرح کا ایک تقابل پایا جاتا ہے جس کا اظہار دو ناموں سے ہوتا ہے: ایک عقلیت پسند اور دوسرا تجربیت پسند۔ تجربیت پسند سے مراد وہ شخص ہے جو واقعات کا انکی موجودہ حالت میں دلدادہ ہے، عقلیت پسند سے مراد وہ شخص ہے جو مجرد و ابدی اصول کا عاشق ہے۔ کوئی شخص واقعات و اصول دونوں کے بغیر گھڑی بھر زندہ نہیں رہ سکتا، البتہ بعض ایک پر زور دیتے ہیں اور بعض دوسرے پر؛ تاہم محض زور دینے کے اس فرق سے باہم سخت تنفر پیدا ہو جاتا ہے۔ تجربیت پسندانہ، اور عقلیت پسندانہ، مزاج کی اسی تفریق سے اس تقابل کی تعبیر میں ہمکو غیر معمولی سہولت پیدا ہوگی جو عالم کے متعلق لوگوں کے نقطہائے نظر میں پایا جاتا ہے؛ کیونکہ ان اصطلاحوں سے یہ تقابل سادہ اور نمایاں ہو جائے گا۔

لیکن ان الفاظ کے تقابل سے خود ان اشخاص کا تقابل بہت کم نمایاں اور سادہ ہے جنکے لئے یہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ انسان کی فطرت میں ہر طرح کے مجموعوں کا بننا، اور انکے اجزا کی ترتیب میں ہر طرح کے تغیر کا ہونا ممکن ہے۔ لہذا اب اگر میں ان دونوں ناموں پر انکے بعض ثانوی توصیفی خصوصیات کا اضافہ کرکے اپنے مافی الضمیر کو پوری طرح واضح کرنا شروع کرتا ہوں تو اس سے پہلے اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ یہ بات یاد رکھیئے کہ میں نے اس معاملہ میں ایک حد تک محض اپنی رائے سے کام لیا ہے۔ فطرت جن مجموعوں کو ہمیشہ تو نہیں لیکن اکثر پیش کرتی رہتی ہے انمیں سے چند کو میں نے منتخب کر لیا ہے؛ اور میرا یہ انتخاب صرف اس بنا پر ہے کہ ان مجموعوں کی بدولت مجھے اپنے آخری مقصد یعنی تائجیت کے خصوصیات کے بیان کرنے میں سہولت ہوگی۔ تاریخی نقطۂ نظر سے دیکھیئے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ فکریت وحسیت، عقلیت وتجربیت کے مرادف ہیں۔ انہیں سے فکریت کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت اسکے ساتھ زیادہ تر ایک ایسا میلان رکھتی ہے جو تصوریتی و رجائیتی ہوتا ہے؛ انکے برعکس تجربیت میں عام طور پر مادیت پائی جاتی ہے اور اسکی رجائیت قطعاً مشروط اور مرتعش ہوتی ہے۔ عقلیت ہمیشہ وحدت پسند ہوتی ہے؛ وہ کلیات وتعمیمات سے ابتدا کرتی ہے اور وحدت اشیاء پر زور دیتی ہے۔ اسکے جواب میں تجربیت جزئیات سے ابتدا کرتی ہے اور "کل" کو اجزا کا مجموعہ قرار دیتی ہے؛ اسی لئے اسے کثرت پسندی کے

10

11

نام سے عار نہیں آتی عقلیت اپنے کو تجربیت کی بہ نسبت زیادہ مذہبی سمجھتی ہے لیکن اس دعوی کے متعلق بہت کچھ کہنے کی گنجائش ہے، اسلئے میں یہاں اسکے صرف تذکرہ پر اکتفا کرتا ہوں؛ البتہ اتنا اضافہ کرسکتا ہوں کہ جب انفرادی حیثیت سے عقلیت میں جذبات کا وجود اور تجربیت میں ان جذبات سے عدم تاثر پر فخر پایا جاتا ہے تو اسوقت یہ (نسبتہً زیادہ مذہبی ہونیکا) دعوی حق بجانب ہوتا ہے۔ اس صورت میں عقلیت پسند عموماً 'قدر' کو اور تجربیت پسند 'جبر' کو ترجیح دیتے ہیں (میں یہاں ان دونوں لفظوں کا استعمال ان معنوں میں کر رہا ہوں جو بہت ہی عام ہیں)۔ اسکے علاوہ عقلیت پسند کے بیان میں تحکم وادعا کا رنگ ہوتا ہے اور تجربیت پسند کے یہاں تشکیک اور بحث کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔

اب میں مذکورۂ بالا خصوصیات کو بالمقابل درج کرتا ہوں۔ میرے خیال میں اگر انکی سرخیاں 'نرم دل' اور 'سخت دل' قرار دوں تو آپ یہ سمجھ جائینگے کہ ان سے دماغی ساخت کی کونسی دو قسمیں میری مراد ہیں۔

نرم دل	سخت دل
عقلیت پسند (پابند اصول)	تجربیت پسند (پابند واقعات)
فکریت پسند	حسیت پسند
تصوریت پسند	مادیت پسند
رجائیت پسند	قنوطیت پسند
مذہبی	لامذہب
قدری	جبری
وحدت پسند	کثرت پسند
ادعائی	ارتیابی

براے مہربانی ابھی اس سوال کو ذرا ملتوی رکھئے کہ ان متقابل مخلوط مجموعوں میں سے ہر ایک کے اجزا میں باہم تطابق و توافق پایا جاتا ہے یا نہیں؛ عنقریب ہی اسکے متعلق بہت کچھ عرض کرنا پڑے گا۔ یہاں پیش نظر مقصد کے لئے اسقدر جان لینا کافی ہے کہ جس طرح کے نرم دل اور سخت دل لوگوں کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے، ان کا اس دنیا میں وجود ہے۔

12

آپ لوگوں میں سے ہر شخص کو ان دونوں طرح کے آدمیوں میں سے ہر ایک کی کوئی نہ کوئی نمایاں مثال معلوم ہوگی اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ انہیں سے ایک طرح کے آدمی دوسری طرح کے آدمی کے متعلق کیا خیال کرتے ہیں۔ آپکو یہ اندازہ ہوگا کہ یہ لوگ ایک دوسرے کے متعلق کیسی بری رائے رکھتے ہیں۔ جب انفرادی حیثیت سے ان لوگوں کے مزاج اپنے اپنے رنگ میں شدید ہوتے ہیں تو انکی باہمی مخاصمت ہر زمانہ کی فلسفیانہ فضا کا ایک جزو بنجاتی ہے۔ سخت دل یہ سمجھتے ہیں کہ نرم دل مغلوب الجذبات اور سریع التاثر ہیں بخلاف اسکے نرم دل یہ سمجھتے ہیں کہ سخت دل ناشائستہ، بےحس اور بہائم صفت ہیں۔ انمیں سے ایک کا دوسرے پر جو اثر پڑتا ہے، وہ اس اثر کے مشابہ ہوتا ہے جو کرپل کریک کے باشندوں کے ساتھ بوسٹن کے سیاحوں کے ملنے سے پیدا ہوتا ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنے سے حقیر سمجھتا ہے لیکن ایک کی تحقیر میں دل لگی اور دوسرے کی تحقیر میں خوفناکی پائی جاتی ہے۔

جیسا میں ابھی اصرار کے ساتھ گزارش کر چکا ہوں ہم میں سے کوئی شخص فلسفہ میں نہ بوسٹن والوں کی طرح بالکل "نرم قدم" ہے اور نہ کرپل کریک کے باشندوں کی طرح بالکل "سخت قدم"۔ بلکہ اکثروں کی آرزو یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں جو چیزیں اچھی ہیں وہ ملجائیں: اگر واقعات اچھے ہیں تو وہ بہت سے مل جائیں، اور اصول اچھے ہیں تو وہ بہت سے مل جائیں۔ دنیا کو ایک طریقہ سے دیکھئے تو اسمیں یقیناً وحدت نظر آتی ہے، دوسرے طریقہ سے دیکھئے تو یقیناً اسمیں کثرت نظر آتی ہے؛ اسلئے دنیا میں وحدت بھی ہے اور کثرت بھی۔ بلاشبہ گو ہر شے کی تعیین وجوب ہو چکی ہے لیکن ہمارا ارادہ آزاد ہے؛ اسلئے قدریت آمیز جبریت حقیقی فلسفہ ہے۔ اجزا کی برائی میں شک نہیں لیکن کل برا نہیں ہو سکتا؛ اس لئے عملی قنوطیت کے ساتھ مابعد الطبیعی رجائیت کو ملا دینا چاہیئے: اسیطرح باقی مثالوں میں بھی۔ غرض عام فلسفی منش آدمی نہ کبھی اصولی ہوتا ہے، نہ کبھی اپنے نظام کو خط مستقیم پر قائم رکھتا ہے؛ بلکہ وہ مختلف فلسفوں کے ان مرغوب طبع حصوں کو اختیار کرتا رہتا ہے جو تبادل وقات کی ترغیبات کے لحاظ سے اسکو اپنے لئے موزوں معلوم ہوتے ہیں۔

لیکن ہم میں سے بعض آدمی فلسفہ میں محض ان عام فلسفی منش آدمیوں سے کچھ زیادہ ہوتے ہیں۔ ہم کو ایک "شوقیہ کھلاڑی" کہا جا سکتا ہے، اور ہم اپنے عقیدہ میں بہت زیادہ

تعارض اور تنزلزل کی مصیبت میں مبتلا ہیں، اور جب تک ہم اُن چیزوں کو ملاتے رہیں گے اسوقت تک عمدہ ذہنی ضمیر محفوظ نہیں رکھ سکتے۔

اب میں اُس سب سے پہلی بات کا ذکر کرتا ہوں جو یقیناً اہم ہے اور جسے میں ثابت کرنا چاہتا ہوں۔ تجربیت کی طرف قطعی میلان رکھنے والوں کی تعداد جتنی آجکل ہے اتنی کبھی پہلے نہ تھی: گویا ہمارے بچے جب اس دنیا میں آتے ہیں تو علمی میلان اپنے ساتھ لیکے آتے ہیں لیکن اس واقعات پسندی سے ہماری مذہبیت بیکار نہیں ہوتی؛ خود اسی میں مذہبی رنگ موجود ہے۔ اچھا اب فرض کیجئے! ایک شخص کا یہ میلان طبیعت ہے اور اسکے ساتھ اسے فلسفہ کا شوق ہے لیکن وہ عام آدمیوں کی طرح "پھسپل" نظام کو پسند نہیں کرتا تو اسے سنہ ۱۹۰۶ء (تاریخ محاضرہ۔ مم) میں اپنی کیا حالت نظر آئے گی؟ اسے واقعات چاہئیں، علم چاہئے، اور ان دونوں کے ساتھ مذہب چاہئے چونکہ وہ فلسفہ کا بذات خود موجد نہیں بلکہ شائق ہے اسلئے وہ ان پیشہ ور فلاسفہ سے رہنمائی کی توقع رکھے گا، جو پہلے سے فلسفہ کے میدان میں موجود ہیں۔ آپ حضرات میں بہت سے لوگوں بلکہ شاید بیشتر کا شمار اسی طرح کے شائقین میں ہوگا۔

اب ذرا یہ دیکھئے کہ جو فلسفے آپکی رفع ضرورت کے لئے واقعی پیش کئے جاتے ہیں، وہ کیسے ہیں؟ آپکو نظر آتا ہوگا کہ اگر ایک فلسفہ میں تجربیت ہے تو کافی مذہبی رنگ نہیں، دوسرے میں اگر مذہبی رنگ ہے تو کافی تجربیت نہیں۔ اگر آپ اس طرف نظر اُٹھا کے دیکھتے ہیں جہاں سب سے زیادہ واقعات پر غور کیا جاتا ہے تو آپکو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہاں سخت دلی کا دور دورہ ہے اور مذہب و علم کی جنگ زور و شور سے جاری ہے۔ یا تو سنگدل ہیکل ہے جسکی وحدیت مادہ پرستانہ جسکا خدا اَثیر (ایتھر) اور جسکا ہدف ظرافت آپکا خدا ہے؛ یا پھر اسپنسر ہے جو عالم کی تاریخ پر صرف مادہ و حرکت کی از سر نو تقسیم کی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور باہر سے نہایت ادب کے ساتھ مذہب کو سلام کرتا ہے: مطلب یہ ہے کہ اگر مذہب رہنا چاہتا ہے تو رہے لیکن اندر کبھی صورت نہ دکھائے۔

گزشتہ ڈیڑھ سو برس تک یہ معلوم ہوتا رہا کہ علم کی ترقی کا مقصد مادی عالم کی توسیع اور انسانی اہمیت کی تخفیف و تحقیر ہے۔ اسکا جو نتیجہ نکلا اسے فطریت یا ایجابیت پسندانہ احساس کہا جاسکتا ہے۔ اس احساس کی رو سے انسان کا کام فطرت کے لئے قانون بنانا نہیں بلکہ فطرت کی چیزوں سے فائدہ اٹھانا ہے۔ فطرت سختی سے اپنی جگہ پر قائم رہے گی البتہ انسانکو

15

16

ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس سے وہ فطرت کا ساتھ دے سکے۔ یہ ایک حقیقت ہے جسے انسان کو قلمبند کرلینا چاہئے اور گو یہ انسانیت کے درجہ سے گری ہوئی ہو لیکن اسکے آگے سر تسلیم خم کردینا چاہئے۔ یوں ہمت اور وہ از خود پیدا ہونے والا جذبہ تو رخصت ہوگیا جو عجیب وغریب کارنامے دکھاتا تھا، اور ایک مادہ پرستانہ وافسردہ کن منظر سامنے رہگیا، اب اعلیٰ خیالات عضوی اعمال کی بے جان اور محض ضمنی پیداوار معلوم ہونے لگے، بلند کی پست سے تشریح ہونے لگی، اور جو اعلیٰ وبلند، سب کچھ تھا، کچھ بھی نہیں رہا۔ غرض ایک ایسا مادہ پرستانہ عالم پیدا ہوا جسمیں صرف سخت دل ہی اطمینان سے رہ سکتے ہیں۔

17

اب اگر آپ دوسری طرف اپنی تسلی کے لئے مذہبی حلقہ کے پاس جائیں اور نرم دل فلاسفہ سے مشورہ لیں تو آپکو کیا معلوم ہوگا؟

اس زمانہ اور اس نسل کے انگریزی بولنے والوں میں جو مذہبی فلسفہ رائج ہے، اسکی بڑی قسمیں دو ہیں۔ ایک میں اجتہاد وپیش دستی، اور دوسری میں دست کشی یا پسپایانہ جنگ آرائی کی شان زیادہ پائی جاتی ہے پہلی قسم سے مراد وہ مذہبی فلسفہ ہے جو ماورائی تصوریت کہلاتا ہے۔ اس فلسفہ کے قائل وہ لوگ ہیں جو انگریزی ہیگلی مسلک کے متبع ہیں۔ گرین، کیرڈس، بوزانکے، رواٹس وغیرہ اسی فلسفہ کو مانتے ہیں۔ احتجاجیہ فرقہ کے ان مذہبی پیشواؤں پر اس فلسفہ کا بہت اثر پڑا جو زیادہ مطالعہ کرنیوالا تھا، اس فلسفہ میں وحدت الوجود کا رنگ پایا جاتا ہے اور اسکی وجہ سے اس الوہیتی عقیدہ کا رنگ یقیناً پھیکا پڑگیا جو سلف سے احتجاجیہ فرقہ میں چلا آتا تھا۔

تاہم یہ عقیدہ باقی رہا، اسکا سلسلہ مراعات کی چند منزلیں طے کرنے کے بعد براہ راست اس ادعائی مدرسیتی الوہیت سے ملجاتا ہے جسکا اب بھی کاتھولیکی فرقہ کی تعلیم گاہوں میں سختی کے ساتھ درس دیا جاتا ہے۔ یہی عرصہ تک ہمارے یہاں اسکاچی مسلک کا فلسفہ کہلاتا رہا، پسپایانہ جنگ آرائی کی شان رکھنے والے فلسفہ سے میری یہی مراد ہے۔ یہ فلسفہ جسکو جیمس مارٹینو، پروفیسر باؤنی، پروفیسر لاڈ وغیرہ سے ملا ہے۔ ان کے ایک طرف متبعین ہیگل وغیرہ مطلق کے قائلین ہیں اور دوسری طرف حکیمانہ ارتقائیہ ولا ادریہ۔ ان دونوں کی دست درازانہ کشمکش کے بیچ میں گویا یہ پسے جارہے ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے اور آپ بھی اسی کو پسند کرینگے کہ یہ فلسفہ اپنے مزاج کے لحاظ سے اجتہادیت پسند نہیں بلکہ انتخابیت پسند ہے۔ یہ مختلف مصالحتوں کا

18

نتیجہ ہے، یہ سب سے زیادہ اسکا متلاشی ہے جس سے مابہ النزاع امور کے تصفیہ تک کام چلتا رہے۔
یہ نظریہ ارتقاء کے واقعات کو بھی تسلیم کرتا ہے اور دماغی عضو یاستہ کو بھی تسلیم؛
لیکن ان دونوں سے جوش و سرگرمی کے ساتھ کام نہیں لیتا۔ اسمیں فاتحانہ اور پیشدستانہ
انداز کی کمی ہے، اسلئے یہ لازماً دبدبہ سے بھی محروم ہے۔ اسکے برعکس مطلقیت کو یہ دبدبہ
ایک حد تک حاصل ہے کیونکہ اسکا انداز نسبتہً اجتہادیت پسندانہ ہے۔
اگر آپ نرم دلی کے مسلک پر چلیں گے تو آپکو بھی دو نظاموں میں سے ایک کا انتخاب

19

کرنا پڑے گا۔ اب اگر آپ واقعات کے دلدادہ ہوے جیسا میں آپ کو سمجھتا ہوں
تو آپکو یہ محسوس ہوگا کہ عقلیت یا ذہنیت پسندی کا ایک اژدہا بیٹھا ہے جسکی دُم
ان تمام چیزوں پر پھیلی ہوئی ہے جو اُن کی دوسری طرف واقع ہیں۔ آپ اُس
مادیت سے بچ جائیں گے جو تجربیت کے ساتھ رہتی ہے، لیکن آپکو اسکا معاوضہ
دینا پڑے گا اور وہ معاوضہ یہ ہوگا کہ آپکے ہاتھ سے زندگی کے مادی حصوں کا
سررشتہ نکل جائے گا۔ جن فلاسفہ میں مطلقیت زیادہ ہے وہ تجرید کی اس بلند سطح پر
رہتے ہیں جہاں سے وہ نیچے آنے کی کوشش بھی نہیں کرتے۔ وہ ہمارے سامنے
ایک مطلق نفس یعنی ایسا نفس پیش کرتے ہیں جو ہمارے عالم کو اسطرح بناتا ہے،
کہ بس اُس کا خیال کر لیتا ہے لیکن اسطرح کا نفس لاکھوں دوسرے عالموں کو بھی اسطرح
پیدا کر سکتا ہے۔ ہم اسکے خیال سے ایسی ایک بات بھی نہیں معلوم کر سکتے جو فی الواقع
موجود ہو؛ چاہے اس دنیا میں حقیقت کچھ ہو لیکن یہ ہر حالت پر منطبق ہو سکتا ہے۔ الوہیتی
خدا بھی اسی طرح کا ایک عقیم اصول ہے، اگر آپ اس خدا کی سیرت کے متعلق کچھ
معلوم کرنا چاہتے ہیں تو آپکو اسکی پیدا کی ہوئی دنیا کو دیکھنا پڑے گا۔ وہ خدا ہے،
لیکن اُس قسم کا خدا، جو دنیا کو ایکدفعہ پیدا کر کے آپ الگ بیٹھ گیا ہے۔ غرض الوہیتی
مصنفین کا خدا بھی تجرید کی اسی بلندی پر رہتا ہے جس پر اطلاقیوں کا 'مطلق' رہتا ہے۔

20

البتہ مطلقیت میں ذرا زور و شور معلوم ہوتا ہے اور الوہیت میں بدمزگی، بے کیفی،
لیکن دور دست اور خالی ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ حالانکہ آپکو ایسے فلسفہ کی ضرورت
ہے جسمیں دونوں باتیں جمع ہوں! اسمیں واقعات کے ساتھ حکیمانہ وفاداری ان کے
پیش نظر رکھنے کی خواہش، مختصر یہ کہ توافق و تطابق کی قابلیت بھی ہو، اور ساتھ ہی انسانی

قسمتوں پر اعتماد اور اس کا نتیجہ یعنی طبیعت کی زادی بھی ہو خواہ اسکی نوعیت مذہبی ہو یا روحانی۔ یہی وہ مشکل ہے جو اسوقت آپکو درپیش ہے، آپ کا جو مطلوب ہے اسکے دونوں حصے یاس انگیز طور پر ایک دوسرے سے الگ نظر آتے ہیں۔ آپ کو یا اختباریت ملتی ہے جسمیں انسانیت اور مذہبیت غائب ہے یا عقلیت پسندانہ فلسفہ ملتا ہے، جسے گو مذہبی کہا جا سکتا ہے لیکن اسکو مادی واقعات اور رنج و راحت سے کوئی خاص مس نہیں ہوتا۔

مجھے یہ وثوق سے معلوم نہیں کہ آپ حضرات میں سے کتنے آدمی فلسفہ سے اسقدر قریب رہتے ہیں کہ وہ میرے اس آخری الزام کے مفہوم کو پوری طرح سمجھ سکیں، اسلئے میں

21

عقلیت پسندانہ نظاموں کی اس عدم واقعیت پر ذرا تفصیل سے بحث کرونگا جس سے واقعات کے سنجیدہ مزاج معتقدین کو وحشت پیدا ہو سکتی ہے۔

اگر میں نے ایک تحقیقاتی مضمون کے ابتدائی دو صفحے رکھ لئے ہوتے جو سال دو سال پہلے مجھے ایک طالب علم نے دیا تھا تو اچھا ہوتا۔ ان دونوں صفحوں سے میرے نقطۂ نظر کی اس وضاحت سے تشریح ہوتی تھی کہ مجھے اسوقت انکے نہ ہونے کا افسوس ہے۔ یہ طالبعلم نوعمر اور کسی مغربی کلیہ کا طالب علم تھا۔ اس نے اپنے مضمون کی ابتدا اس بیان سے کی تھی کہ میں ہمیشہ سمجھا کرتا تھا کہ انسان جب فلسفہ کے درجہ میں داخل ہوتا ہے تو وہ ایک ایسے عالم سے تعلقات شروع کرتا ہے جو اس عالم سے بالکل جدا ہے، جسے وہ سڑک پر چھوڑ آیا ہے۔ ان دونوں عالموں میں اسقدر کم تعلق فرض کیا جاتا ہے کہ ذہن کے لئے ان دونوں کا ایک ساتھ تصور کرنا بھی ممکن نہیں۔ سڑک کی دنیا مادی و شخصی تجربات کی دنیا ہے، اسمیں اتنی کثرت ہے کہ تخیل بھی نہیں کیا جا سکتا۔ وہ پیچیدہ، پراگندہ، تکلیف دہ اور پریشان کن ہے، لیکن جس دنیا سے فلسفہ کا استاد روشناس کراتا ہے وہ صاف، ستھری اور اعلیٰ درجہ کی ہے۔ یہ ان تناقضات سے پاک ہے جو واقعی زندگی میں نظر آتے ہیں، اسکا طرز تعمیر بہت ہی اچھا ہے، اسکا خاکہ عقل کے اصول نے ڈالا ہے، اسکے مختلف

22

حصوں کو منطقی ضرورتوں نے ملایا ہے، اسمیں سب سے زیادہ پاکیزگی اور شان نظر آتی ہے، یہ گویا سنگ مرمر کا ایک مندر ہے جو کسی بلند پہاڑی پر چمک رہا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ اس واقعی دنیا کی تعبیر و توجیہ کی بہ نسبت ایک مستقل شئے ہے جسکا اس دنیا پر اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ ایک نفیس و مقدس عمارت ہے جو اس لئے

تعمیر ہوئی ہے تاکہ عقلیت پسند واہمہ خالص واقعات کی ناقابل برداشت پراگندگی و وحشت سے بھاگ کر یہاں پناہ لے۔ یہ ہمارے مادی عالم کی تشریح نہیں بلکہ اس سے بالکل جداگانہ شے، انکی قائم مقام، اسکا علاج، یا اس سے مفر کا ذریعہ ہے۔

اسکا مزاج (اگر میں یہ لفظ یہاں استعمال کرسکوں) واقعی ہستی کے مزاج سے بالکل مختلف ہے۔ ہمارے ذہنیت پسند فلسفوں کی خصوصیت شائستگی ہے، ہمارا نفس ایسی چیزوں پر غور و خوض کرنا چاہتا ہے جو شستہ و شائستہ ہوں نفس کی اس قوی خواہش کی تشفی یہ فلسفے خوب کرتے ہیں، لیکن میں آپ سے پوری سنجیدگی کے ساتھ عرض کرتا ہوں کہ اس مادی واقعات کی عظیم الشان دنیا کو دیکھئے، اسکی مہیب پراگندگیوں کو الجھیوں اور اسکی ستم رانیوں پر ایک نظر ڈالئے، اسکی وحشت خیزیوں کا خیال کیجئے اور پھر فرمائیے کہ آیا شائستگی ہی وہ لفظ ہے، جو اس منظر کو دیکھ کے بے ساختہ آپکی زبان پر آتا ہے۔

23

یہ سچ ہے کہ دنیا میں شائستگی بھی ایک چیز ہے لیکن جس فلسفہ میں خالی شائستگی ہوگی اس سے اختیاریت پسند مزاج والوں کی تشفی نہ ہوسکے گی؛ ایسا فلسفہ تکلف و تصنع کی ایک یادگار ہوگا۔ اسی لئے ارباب علم (سائنس) مابعد الطبیعیات کو ایک وہمی شئے اور گوشہ نشینی کا نتیجہ خیال کرکے اس سے اعراض کرتے ہیں، اور ارباب عمل فلسفہ کی گرد اپنے پاؤں سے جھاڑ کر وحشی دنیا ہی میں انہماک کو ترجیح دیتے ہیں۔ بلاشبہ جو تشفی عقلیت پسند ذہن کو [illegible] خالص لیکن غیر واقعی نظام سے حاصل ہوگی وہ ایک حد تک ضرور خوفناک ہوگی۔ لائبنز کو عقلیت پسند تھا لیکن اسے اور اکثر عقلیت پسندوں کی بہ نسبت واقعات سے کہیں زیادہ دلچسپی تھی۔ تاہم اگر آپ سطحیت کو مجسم دیکھنا چاہتے ہوں تو اسکی "تھیوڈیسی" نامی دلکش تصنیف کو دیکھ لیجئے جسمیں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ خدا انسان کے ساتھ جو کرتا ہے بجا کرتا ہے، اور جس دنیا میں ہم رہتے ہیں یہی ممکن بہترین دنیا ہے۔ اس رجائی فلسفہ کی دشواریوں کے سلسلہ میں لائبنز کو دوزخ والوں کی تعداد پر غور کرنا پڑتا ہے کیونکہ وہ علمائے دینیات

24

کا ہم خیال ہے کہ انسانوں میں دوزخیوں کی تعداد جنتیوں سے کہیں زیادہ ہے۔ پھر بھی یوں استدلال کرتا ہے کہ:-

"اگر ہم 'مدینۃ اللہ' کی حقیقی وسعت کو پیش نظر رکھیں تو اسکے مقابلہ میں یہ برائی ہیچ معلوم ہو۔ سیلیوس سکنڈوس کیوریو نے ایک کتاب لکھی تھی جسکا نام آسمانی بادشاہت

کی وسعت، تھا۔ یہ کتاب حال ہی میں دوبارہ شایع ہوئی ہے مصنف اپنی کوشش کے باوجود آسمانی بادشاہت کی وسعت کا اندازہ نہ کرسکا؛ قدما کے خیالات خدائی کارناموں کے متعلق نہایت حقیر تھے .... انکا خیال تھا کہ آبادی صرف زمین پر ہے حتیٰ کہ زمین کے دوسرے رخ کی آبادی کا خیال تک انہیں متحیر کرتا تھا۔ وہ یہ سمجھا کرتے تھے کہ زمین کے علاوہ دنیا کے باقی حصے صرف کچھ چمکتے ہوئے افلاک اور بلوریں کرے ہیں۔ مگر آج ہم کائنات کی جن حدود کو قبول یا رد کرتے ہیں انکی خواہ کوئی مقدار ہو، لیکن ہمیں یہ امر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کائنات میں ہمارے کرہ کے برابر یا اس سے بڑے بیشمار کرے موجود ہیں جنہیں ہمارے ہی کرہ کی طرح ذیعقل آبادی ہوسکتی ہے؛ گو اس آبادی کا انسان ہونا ضروری نہیں۔ نظام شمسی کے چھ بڑے
25
سیاروں میں سے ہماری زمین صرف ایک سیارہ ہے، تمام ثوابت آفتاب ہیں، ہماری زمین چونکہ سیاروں میں سے صرف ایک سیارہ ہے اس لئے ہم خود سمجھ سکتے ہیں کہ مرئی اشیاء میں اسکی کیا حیثیت ہوگی ممکن ہے کہ ان دیگر آفتابوں میں صرف مسرور و خوش نصیب مخلوق آباد ہو، اسلئے دوزخ والوں کی تعداد کو بہت زیادہ فرض کرنے پر ہم مجبور نہیں کیونکہ برائی سے اچھائی کو جو فائدہ حاصل ہوتا ہے اسکے لئے صرف چند مثالیں یا چند نمونے کافی ہیں؛ اسکے علاوہ چونکہ یہ فرض کرنیکی کوئی وجہ موجود نہیں کہ ہر جگہ ستارے ہی ستارے پائے جاتے ہیں، اس لئے یہ ممکن ہے کہ ان ستاروں کے ماسوا بہت سی جگہ ہو اور یہ جگہ جو اس پورے حصہ کو محیط ہو مسرت و کامرانی سے معمور ہو ... اس صورت میں ہماری زمین اور اس کے باشندوں کی کیا بساط ہوگی ؟ کیا یہ گھٹ کر ایک نقطہ کے برابر نہ رہجائیگی ؟ کیونکہ ثوابت اور زمین میں جو مسافت ہے اسکے لحاظ سے زمین کی حیثیت ایک نقطہ سے زیادہ نہیں۔ یوں چونکہ عالم کا وہ حصہ جو ہم کو معلوم ہے اس حصہ کے مقابلہ میں تقریباً ہیچ ہوجاتا ہے جو اگرچہ
26
ہم کو معلوم نہیں لیکن ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے؛ اور تمام برائیاں جو اس ہیچ یا ناچیز حصہ میں پائی جاتی ہیں؛ کیا انکے متعلق یہ نتیجہ نہیں اخذ کیا جاسکتا ہے کہ یہ ان اچھائیوں کے مقابلہ میں تقریباً ہیچ ہونگی جو سارے عالم میں موجود ہیں۔"

دوسری جگہ کہتا ہے، کہ:-

"انصاف کی ایک قسم وہ ہے جسکے پیش نظر نہ مجرم کی اصلاح ہوتی ہے، نہ دوسروں کی سبق آموزی، نہ کسی نقصان کی تلافی۔ بلکہ اسکی بنیاد خالص موزونیت پر ہوتی ہے اور اسے بڑے

افعال کے کفارہ سے ایک طرح کی تشفی حاصل ہوتی ہے۔ ہاکیس اور سونیوں کو اس تعزیری انصاف پر اعتراض تھا جو واقعی انتقام پسندانہ انصاف ہے، اور جسے خدا نے اکثر مواقع پر صرف اپنے لئے محفوظ رکھا ہے ...... اسکی بنیاد ہمیشہ موزونیت پر ہوتی ہے اور اس سے صرف مظلوم نہیں بلکہ ہر عقلمند دیکھنے والے کو بھی اسی طرح تشفی حاصل ہوتی جسطرح اچھے گانے کے سننے یا نفیس عمارت کے دیکھنے سے کسی سلیم الطبع کو حاصل ہوتی ہے۔ اسلئے گو دوزخ کا عذاب کسی کو معصیت سے باز اور جنت کا ثواب کسی کو نیکی پر ثابت قدم رکھنے کیلئے نہو تاہم اسکا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ دوزخ والے تو مسلسل معاصی کیوجہ سے نئے نئے عذابوں کے مستوجب بنتے رہتے ہیں اور جنت والے نیکی میں ترقی کیوجہ سے نئے نئے ثواب حاصل کرتے رہتے ہیں یہاں دونوں واقعات کی بنیاد اصول موزونیت پر ہے...... کیونکہ جیسا میں پہلے کہہ چکا ہوں خدا نے کمال کے لحاظ سے تمام چیزوں میں توافق پیدا کیا ہے۔"

27

اس موقع پر حقیقت پر لائبنٹز کی کمزور گرفت اس قدر بین ہے کہ مجھے کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ دوزخ والوں کے تجربات کی حقیقی تصویر اسکے حاشیۂ خیال میں بھی قطعاً نہیں آئی، نہ اسے یہہ خیال آیا کہ ان گمراہ روحوں کی تعداد، جن کو خدا ابدی موزونیت کے دہان آز کا لقمہ بناتا ہے، جسقدر کم ہوگی اسیقدر جنت والوں کے عیش و آرام کی بنیاد غیر منصفانہ ہوگی۔ اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ سرد مہرانہ انشاپردازی کی ایک مشق ہے جسکی سردی میں دوزخ کی آگ سے بھی گرمی نہ پیدا ہو سکی۔

آپ مجھ سے یہ نہ کہئے گا کہ تمھیں عقلیت پسند فلسفہ کی سطحیت کا پردہ فاش کرنے کے لئے ایک ایسے زمانہ کو لینا پڑا جو خود سطحی تھا گو جبہ و دستار سے آراستہ تھا۔ دلدادگان واقعات کو اس زمانہ کے عقلیت پسند ذہنی رجائیت بھی اتنی ہی سطحی معلوم ہوتی ہے۔ واقعی عالم ایک ایسی شے ہے جسمیں بڑی گنجائش ہے، لیکن عقلیت پسندی نظامات بناتی ہے اور نظام کی حد بندیوں میں اتنی گنجائش کہاں۔ عملی زندگی میں کمال بہت دور ہوتا ہے گو اسکے حصول کی کوشش جاری رہتی ہے، لیکن عقلیت کے نزدیک یہ صرف محدود اور اضافی کا مغالطہ ہے، ورنہ اشیاء کی قطعی بنیاد تو وہ کمال ہی ہے، جو ازل سے مکمل ہے۔

28

اگر آپ موجودہ مذہبی فلسفہ کی سطحی و باد ہوائی رجائیت سے بغاوت کا عمدہ نمونہ دیکھنا چاہتے ہوں تو وہ آپکو ماریس اول سوئفٹ کے یہاں ملسکتا ہے۔ سوئفٹ ایک دلیر

انقلابی مصنف ہیں، وہ اگرچہ اس وصف میں مجھ سے کسیقدر آگے ہیں لیکن مجھے اقرار ہے کہ انکی موجودہ تصوریتی رجائیت سے بیزاری کے ساتھ مجھے اور غالباً میری طرح آپ حضرات میں سے بھی بعض کو دلی ہمدردی ہوگی۔ وہ (خودکشی اور فاقہ کشی سے موت وغیرہ کے متعلق) اخبارات کے شہری نامہ نگاروں کی اطلاعات کے ایک ایسے سلسلۂ اقتباسات سے انسانی انقیاد[1] کے متعلق اپنے رسالہ کی ابتدا کرتے ہیں جسے وہ ہمارے اس متمدن عہد حکومت کے نمونہ کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتے ہیں۔

"نوکریوں یا کام کی لاحاصل امید میں شہر کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک برف میں مارے مارے پھرنے اور کرایہ نہ ادا ہونیکی وجہ سے اپنی ایک بھوکی بیوی اور چھ بھوکے بچوں کے شہر کے مشرقی حصہ کے مکانات سے اخراج کا حکم پانے کے بعد آج ایک محرر جان کارکوران نام نے تیزاب پی کے اپنی جان دیدی تین ہفتے ہوئے کارکوران کی ملازمت بیماری کیوجہ سے جاتی رہی تھی۔ جو قلیل رقم اس نے پس انداز کی تھی وہ علالت کے زمانہ میں صرف ہوگئی، کل اسے شہر کے برف صاف کرنے والے مزدوروں کے ساتھ کام مل گیا تھا، لیکن نقاہت کی وجہ سے ایک گھنٹہ کے تجربہ کے بعد اسے یہ کام چھوڑ دینا پڑا۔ وہ انتہائی مایوسی کی حالت میں گھر واپس آیا تو اس نے یہ دیکھا کہ بیوی اور بچے بھوکے ہیں اور اخراج کا حکم دروازہ پر چسپاں ہے۔ دوسرے دن صبح کو اس نے تیزاب پی لیا۔"

آگے پھر لکھا ہے کہ "اسطرح کے واقعات کی اتنی اطلاعیں میرے سامنے رکھی ہوئی ہیں کہ ان سے ایک پورا دفتر بآسانی مرتب ہوسکتا ہے۔ ان چند واقعات کو میں نے تشریح عالم کی حیثیت سے نقل کیا ہے۔ ایک مضمون نگار نے حال ہی میں ایک انگریزی رسالہ میں لکھا ہے کہ "اس دنیا میں خدا کے حاضر و ناظر ہونے کا ہم کو علم ہے" [پروفیسر رائس[2] کہتے ہیں کہ دنیاوی نظام میں برائی کا وجود ہی ابدی نظام کی شرط کمال ہے] ایف۔ ایچ براڈلی[3] کہتے ہیں کہ مطلق کے ہر تشتت و تنوع سے اسکی بالیدگی ہی ظاہر ہوتی ہے اور

ﻪ۱ Human submission

ﻪ۲ The World and the Individual ج ۲، صفحہ ۳۸۵

ﻪ۳ Appearance and Reality صفحہ ۲۰۴

اسی کا نام فلسفہ ہے۔ پروفیسر رواٹس، پروفیسر براڈلی وغیرہ کے سے سادہ و آسودہ اہل فکر کا ہم غفیر یہ چاہتا ہے کہ حقیقت بے نقاب ہو جائے اور شر والم تاویل و توجیہ سے ختم ہو جائے۔ یہ صرف ان ہستیوں کی حالت ہے جنکے پاس عالم کے ترقی یافتہ شعور کے موجود ہوتے کا ہم کو علم ہے، جس شے کا انکو تجربہ ہوتا ہے وہی حقیقت ہے۔ یہ ان لوگوں کا ذاتی تجربہ ہے جو ہمارے جاننے والوں کے حلقہ میں تجربہ رکھنے کے سب سے زیادہ اہل ہیں، جو ہم کو یہ بتاتے ہیں کہ فی الواقع کیا ہے۔ اب دیکھو کہ انکے تجربہ کے متعلق (انکے براہِ راست اور شخصی احساس کے مقابلہ میں) دوسروں کے غور و فکر کا کیا نتیجہ ہے؟ فلاسفہ محض خیالی باتیں بناتے ہیں، صداقت کا علم صرف ان لوگوں کو ہوتا ہے جو عام زندگی اور احساسات سے گذرتے ہیں۔ نوع انسان کا ذہن (فلاسفہ اور جاگیرداروں کا نہیں) بلکہ خاموشی کے ساتھ غور اور احساس کرنیوالے انسانوں کی عظیم الشان جماعت کا ذہن، اسی خیال کی طرف آرہا ہے جسطرح اس جماعت نے علم و مذہب کے کلید برداروں کو اپنے متعلق ابتک فیصلہ کرنے کی اجازت دے رکھی تھی اسی طرح وہ اب خود عالم کے متعلق فیصلہ کررہی ہے۔ (ایک دوسرے نقل کردہ واقعہ میں) کلیولینڈ کے کارکن کا اپنی اور اپنے بچوں کی خود جان لینا اس جدید دنیا اور اس کائنات کا ایک نہایت عظیم بنیادی واقعہ ہے۔ اس واقعہ کو خدا، محبت اور ہستی، پر کتابیں لکھ لکھکر ہلکا یا ختم کردینا غیر ممکن ہے۔ لاکھوں برس کے موقع اور دو ہزار برس کی عیسائیت کے باوجود یہ واقعہ اس دنیاوی زندگی کا ایک بسیط اور ناقابل تحلیل عنصر ہے۔ جسمانی دنیا میں جسطرح سالمات یا ماتحت السالمات ناقابل فنا ہیں، اسی طرح نفسی دنیا میں یہ واقعہ ناقابل فنا ہے۔ یہ واقعہ جس امر کو نوع انسان کے سامنے بیباکانہ و دل ظاہر کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ جس فلسفہ کو اس طرح کے واقعات میں شعوری تجربہ کا اصلی باعث نظر نہیں آتا وہ فلسفہ جھوٹا ہے، ان واقعات سے مذہب کا بطلان[1] اٹل طور پر ثابت ہوتا ہے۔ انسان مذہب کو نوع انسان کا وقت

---

[1] نہیں معلوم صاحب، کو کلیولینڈ کے کسی مزدور کے اس واقعہ میں اُن بے شمار کیڑوں پتنگوں سے زیادہ کیا اہمیت و عظمت نظر آئی، جو روزانہ چراغ میں جل جل کر خاندان کے خاندان خود اپنی جان دیتے رہتے ہیں!! شاید صاحب، کی برادری، میں ہونے کی وجہ سے انسان اس کائنات میں کوئی خاص اہم و عظیم جگہ رکھتا ہے

ضائع کرنے کے لئے دو لاکھ یا دو ہزار برس کی اور مہلت نہیں دے سکتا۔ اسکا وقت ہوگیا، اسکی آزمائش کا زمانہ ختم ہوگیا؛ اسکے گزشتہ کارنامے اسکا خاتمہ کر رہے ہیں؛ نوعِ انسان ساقط از اعتبار نظامات کی آزمائش کے لئے ازل سے لیکے ابد تک کی مدت نہیں دے سکتی[1]۔

یہ ہے ایک اختباریت پسند ذہن کا ردِ عمل ایک عقلیت پسندانہ فردِ عمل کے متعلق، جو شکریہ کے ساتھ قطعی انکار کے مرادف ہے۔ سولفٹ صاحب کا قول ہے کہ "مذہب کی مثال ایک نیند میں چلنے والے کی ہے، جسے تمام واقعی چیزیں صفاچٹ نظر آتی ہیں"۔ یہی دگو اتنی سختی کے ساتھ نہیں) ہر اُس شخص کا فیصلہ ہوتا ہے جو فلسفہ کے متعلق سنجیدگی کے ساتھ شوقیہ تحقیقات کے خیال سے فلسفہ کے اُستاد کے پاس آتا ہے۔ اختباریت پسند مصنف اسے مادیت دیتے ہیں، عقلیت پسند اسے ایک ایسی شے دیتے ہیں جو فی الجملہ مذہبی ہوتی ہے، لیکن اس مذہبی شے کے لئے حقیقی واقعات سادہ صفحہ ہوتے ہیں۔ یوں اسکو ہم فلاسفہ کے متعلق بھی فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ خواہ ہم نرم ہوں یا سخت، سب کے یہاں کسر نظر آتی ہے۔ لیکن ہم میں سے کوئی شخص اسکے فیصلے کو نظرِ حقارت سے نہیں دیکھ سکتا؛ کیونکہ بہر حال اسکا ذہن کامل ذہن کا نمونہ ہے کہ اسی کے مطالبات کا مجموعہ سب سے زیادہ ہے؛ اسی کی تنقید اور عدمِ تشفی بالآخر خطرناک ہے۔

بس خود میرے مجوزہ حل کی یہیں سے ابتدا ہوتی ہے، میں نافعیت کے سے عجیب الاسم نظام کو ایک ایسے فلسفہ کی حیثیت سے پیش کرتا ہوں جو دونوں طرح کے مطالبات پورے کر سکتا ہے۔ یہ عقلیت کی طرح مذہبی ہو سکتا ہے اور اختباریت کی طرح واقعات کے ساتھ گہرے سے گہرے تعلقات رکھ سکتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ میں جب آپ حضرات سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ لیکن اس کا "اہم عظیم" ہونا بجز مذہب کے اور کس چیز سے ثابت ہوتا ہے!! "ذی حس"، اگر مذہب کا اٹل ثبوت ہی "صاحب" کے فہم میں "اٹل بطلان" ہے، تو پہلے "ذی حس" کیڑے مکوڑوں، دنیا کی مکھی مچھروں کی روزانہ خودکشی و ہلاکت پر ماتم کا حق ادا فرمائیں پھر کلیوتیںڈ کے خاندان کا مقدمہ پیش فرمائیں۔

[1] پھر اب کس کی آزمائش ہوگی؟ "صاحب" کی اس عقل و دانش کی جس سے دو سو برس کے اندر ہی دنیا اتنی چیخ اٹھی ہے جتنی مذہب سے دو لاکھ اور دو ہزار برس میں نہ چیخی تھی۔

رخصت ہوں گا تو اسوقت نافعیت کے متعلق آپکی بھی اتنی ہی اچھی رائے ہوگی جتنی میری ہے۔ لیکن چونکہ میرا وقت اب ختم ہوا جاتا ہے اسلئے میں نافعیت کو بحیثیت مجموعی آج پیش نہ کرونگا بلکہ آئندہ جلسہ کے لئے ملتوی رکھوں گا اور بالفعل اپنے سابق معروضات کے متعلق کچھ گزارش کرنے کو ترجیح دونگا۔

اگر آپ حضرات میں سے کوئی صاحب پیشہ ور فلسفی ہیں اور بعض کے متعلق مجھے معلوم ہے کہ وہ ہیں تو انھوں نے یہ محسوس کیا ہوگا کہ میری آج کی گفتگو ناقابل معافی بلکہ ناقابل قیاس حد تک بھونڈی تھی۔ 'نرم دل' اور 'سخت دل' کی تفریق کیسی وحشیانہ ہے! اس کے علاوہ جبکہ فلسفہ نازک ذہن آزمائیوں' دقیقہ سنجیوں اور احتیاطوں سے لبریز ہے، جبکہ اسکے حدود کے اندر ہر طرح کے مجموعے اور ہر قسم کا تنوع موجود ہے تو اسکی پوری قلمرو کو محض دو مخالف مزاجوں کی باقاعدہ جنگ کے میدان کی حیثیت سے پیش کرنا کیسا بھونڈا مذاق اور اعلیٰ سے اعلیٰ شے کی کیسی ادنیٰ سے ادنیٰ تعبیر ہے۔ یہ نقطۂ نظر بھی بچوں کے نقطۂ نظر کی طرح محض خارجی ہے۔ عقلیت پسند نظاموں کی مجردیت کو جرم قرار دینا اور خود ان نظاموں کو اس لئے برا کہنا کہ وہ عالم واقعات کی تطویلات کے بجائے نفس انسانی کے لئے پناہ کا کام دیتے ہیں کیسا لغو ہے! اگر فلسفہ میں مذہب کا رنگ ہونا ضروری ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ سطح حقیقت کی ناہمواری سے بھاگنے والے نفس کے لئے پناہ ثابت نہ ہو؟ اسکے لئے اس سے بہتر کیا ہوسکتا ہے کہ وہ ہمارے نفس کو حیوانی حواس کی پستی سے نکال کے ایک بلند تر منزل تک پہنچادے جسکی تشکیل حقیقت کے متعال ان تصوری اصول سے ہوتی ہو جن کی انسانی ذہن مخبری کرتا ہو؟ اصول اور تجاویز کے لئے یہ ممکن ہی کیسے ہے کہ وہ مجرد خاکوں کے سوا کچھ اور رہوں؟ کیا کولون کا بڑا کلیسا عمارت کے کاغذی خاکہ کے بغیر بن گیا تھا؟ کیا شائستگی بذات خود ایک جرم ہے؟ کیا مادی ناشائستگی ہی ایک ایسی شے ہے جس کو حق کہا جاسکے۔

یقین فرمائیے مجھے آپکے اس الزام کی قوت کا پورا اندازہ ہے کہ میں نے جو تصویر کھینچی ہے وہ بہت ہی سادی اور بھونڈی ہے۔ لیکن تمام تجریدوں کی طرح یہ بھی کارآمد ثابت ہوگی۔ اگر فلاسفہ عالم کی زندگی پر تجریدی نقطۂ نظر سے بحث کرسکتے ہیں تو انھیں خود فلسفہ کی زندگی پر اسطرح کی بحث سے شکایت نہ ہونا چاہئے۔ مزاج اپنے مطالبہ یا انکار

کی بنا پر فلسفہ کے انتخاب کا فیصلہ کرتا ہے اور کرتا رہے گا۔ نظامات کی جزئی تفصیلات پر بحث کی جا سکتی ہے، اور جب انسان کسی نظام پر غور کرنے میں مصروف ہو تو کسی ایک ورزش میں انہماک کی بدولت سارا جنگل اسکی نظر سے اوجھل ہو جا سکتا ہے، لیکن جہاں یہ جانفشانی ختم ہوئی، کہ ذہن ہمیشہ اپنے بڑے کام یعنی اسکی تلخیص میں لگ جاتا ہے اور اسوقت یہ نظام دیکھنے والوں کو ایک زندہ شے معلوم ہوتا ہے۔ اسکی انفرادیت کی سادہ لیکن عجیب ادا اسیطرح حافظہ پر مسلط ہو جاتی ہے جسطرح کسی دوست یا دشمن کا آسیب مرنے کے بعد۔

صرف غالب و عثمان ہی نہیں یا لکھ سکتا کہ " جو اس کتاب کو ہاتھ لگائے گا وہ ایک انسان کو ہاتھ لگائے گا" بلکہ تمام اکابر فلاسفہ کی تصنیفات اسی طرح کے انسان ہیں۔ اگر ہمیں ان تصنیفات میں شخصیت کا ایسا رنگ نظر آتا ہے جو اسکا اصلی مابہ الامتیاز لیکن ناقابل بیان ہے تو ہمارا یہ احساس ہماری تعلیم فلسفہ کی تکمیل کا بہترین ثمرہ ہے۔ فلسفیانہ نظام کا دعویٰ یہ ہوتا ہے کہ وہ خدا کے بنائے ہوئے اس عظیم الشان عالم کی تصویر ہے، لیکن دراصل اس سے منکشف یہ ہوتا ہے (اور اف کیسی وضاحت کے ساتھ منکشف ہوتا ہے) کہ بعض ابنائے جنس کے یہاں شخصیت کا رنگ کتنا شوخ ہے کسی نظام کو اس نظر سے دیکھیئے (اور جب دماغ میں تبحر کی بدولت تنقید کا مادہ پیدا ہو جاتا ہے تو انسان ہر نظام کو اس نظر سے دیکھ سکتا ہے) تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بس ہمیں انسانی ذہن کے اس ردعمل سے واسطہ ہے جسکا نام پسندیدگی یا ناپسندیدگی ہے۔ کسی طالب عنایت امیدوار کے رد و قبول کی طرح فلسفیانہ نظام کے رد و قبول کے متعلق بھی ہمارا فیصلہ قطعی ہوتا ہے، اور یہ فیصلہ تعریفی یا ہجویہ الفاظ کے پیرایہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ہمیں عالم کی جو مجموعی حیثیت نظر آتی ہے اس پیش نظر فلسفہ سے اسکا مقابلہ کرتے ہیں اور بس ایک لفظ میں فیصلہ صادر کر دیتے ہیں۔

36

ایسے ہی موقع پر انسان بے ساختہ کہنے لگتا ہے، یہ تیرہ و تار ایجاد بندہ، یہ خشک اور جکڑی ہوئی خیال آرائی، یہ تعقد و تلخ تصنع، یہ مدرسہ کی بوسیدہ پیداوار، یہ مریض کا خواب پریشان، یہ دفان کرو! ان سب کو دفان کرو! ناممکن! ناممکن!

37

جب ہم کسی فلسفی کے نظام کی جزئیات پر غور کرتے ہیں تو خود اس فلسفی کا ہمارے دل پر ایک آخری اثر پڑتا ہے اور اسی اثر پر اسکے متعلق ہمارا ردعمل مبنی ہوتا ہے۔ فلسفہ میں مہارت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ کوئی ماہر تلخیص ردعمل سے جو نام یا لقب

دیگر ایسی پیچیدہ اشیاء کی نوعیت کا تصفیہ کرتا ہے، وہ کہاں تک ٹھیک ہے لیکن اسطرح کے لقب یا تعبیر کے لئے کسی بڑی مہارت کی ضرورت نہیں۔ خاص اپنے فلسفہ کو شاید ہی کوئی شخص ٹھیک ٹھیک صفائی اور وضاحت کے ساتھ بیان کرسکا ہو۔ ہر شخص کو اپنی جگہ پر عالم کی ایک خاص مجموعی حیثیت کا احساس ہوتا ہے لیکن جن نظاموں کو وہ جانتا ہے، انمیں سے ایک بھی اس پر ٹھیک ٹھیک مطابق نہیں اُترتا۔ کسی میں اسکی پوری دنیا نظر نہیں آتی۔ ایک میں ظاہری آرائش بہت زیادہ ہے، دوسرے میں اظہار علمیت بہت زیادہ ہے، تیسرے میں رطب و یابس بہت زیادہ، چوتھا فاسد بہت زیادہ، پانچویں میں تکلف و تصنع بہت زیادہ، وغیرہ وغیرہ۔ غرض وہ اور ہم سب اتنا بلا تامل جانتے ہیں کہ اسطرح کے فلسفے ساہول سے باہر، دائرہ تطابق سے خارج اور نشانہ سے دور ہیں۔ انھیں کائنات کے متعلق گفتگو سے کوئی واسطہ نہیں۔ میرے سامعین میں بہت سے حضرات جب افلاطون، لاک، اسپنوزا، مِل، کیرڈ اور ہیگل کے نام سنتے ہونگے (میں نے قریب کے ناموں کو قصداً نظر انداز کردیا ہے) تو انھیں بس اتنا یاد آجاتا ہوگا کہ ان لوگوں نے اپنے اپنے اعجوبہ انداز میں عالم کے سمجھنے کی کوشش کی مگر دور از کار۔ اگر عالم کے متعلق اسطرح خیالات واقعتاً صحیح ہوں، تو یہ بداہتہً ایک مہملیت ہوگی۔

آپ کے اسطرح کے احساسات کا پیش نظر رکھنا ہم فلاسفہ کے لئے ضروری ہے (میں پھر عرض کرتا ہوں کہ) ہمارے فلسفوں کا آخر میں انھی احساسات سے فیصلہ ہوگا۔ وہی طریقہ خیال بالآخر کامیاب ہوگا، جو انسانی ذہنوں کی معمولی روش کے تمام کمال موافق ہو۔

بس ایک لفظ اور — اس بارے میں کہ فلسفے لازماً تجریدی خاکے ہوتے ہیں۔ خاکوں کی مختلف قسمیں ہیں: ایک خاکے عمارتوں کے دبیز ہوتے ہیں، اسطرح کے خاکے حجم دار چیزوں سے بنتے ہیں؛ دوسرے خاکے عمارتوں کے سطح ہوتے ہیں، اسطرح کے خاکے مسطر اور پرکار کی مدد سے کاغذ پر بنتے ہیں۔ عمارت پتھر اور چونے سے بنکے کھڑی ہوجاتی ہے، لیکن خاکے اسی طرح محض پوست و استخوان رہتے ہیں؛ تاہم ان سے عمارت کا اندازہ ہوجاتا ہے بیشک خود خاکہ حقیر و ضعیف ہوتا ہے لیکن جس شے کا وہ خاکہ ہے اسکا حقیر و ضعیف ہونا ضروری نہیں۔ اعتباریت پسند معمولی عقلیت پسندانہ فلسفوں کو اسی حقارت کی بنا پر رد

38

39

کر دیتا ہے۔ اس موقع پر ہربرٹ اسپنسر کے فلسفیانہ نظام کی مثال موزوں ہوگی، اسکا مزاج مکتبی ملا کیطرح خشک، اسکے خیالات کی ملال انگیز یکرنگی، استدلال میں ادنی عذرات کی ترویج، تعلیم حتی کہ میکانی اصول کی تعلیم تک کی کمی، اور عام طور سے سارے بنیادی خیالات میں ابہام، اسکے پورے نظام میں گرانگی، بایں ہمہ آدھا انگلستان اسے ویسٹ منسٹر کی خانقاہ میں دفن کرنا چاہتا تھا۔

کیوں؟ عقلیت پسندوں کی نظر میں اسکی ان کمزوریوں کے باوجود لوگوں کی نظر میں اسکی اتنی کیوں وقعت تھی؟ اسکی کمزوریوں کو محسوس کرنے کے بعد بھی اتنے تعلیمیافتہ اور غالباً ہم آپ بھی کیوں اسکے ویسٹ منسٹر ہی میں دفن ہونے کو پسند کرتے ہیں؟

40

صرف اسلئے کہ ہمارے خیال میں فلسفہ کے نقطۂ نظر سے اسکا دل ٹھیک جگہ پر تھا۔ چاہے اسکے اصول سب کے سب پوست و استخواں ہوں لیکن اسکی کتابیں اپنے کو اسی دنیا کے قالب میں ڈھالنا چاہتی ہیں۔ اسکے ہر صفحہ سے واقعات کا شور بلند ہو رہا ہے، واقعیات کا سررشتہ اسکے ہاتھ سے کہیں نہیں چھوٹتا وہ واقعات ہی پر زور دیتا ہے اور جہاں واقعات ملسکتے ہیں وہاں وہ پہنچ جانا چاہتا ہے۔ بس اتنا کافی ہے؛ اسکے یہ معنی ہیں کہ یہ وہی چیز ہے جسکی اختباری ذہن کو تلاش ہے۔

نافعیت پسندانہ فلسفہ جسے امید ہے میں آئندہ محاضرہ میں بیان کرنا شروع کرونگا واقعات کے ساتھ ایسے ہی گرمجوشانہ تعلقات قائم رکھنا چاہتا ہے لیکن وہ اسپنسر کے فلسفہ کے برعکس مذہب کی ایجابی تعبیرات کو خارج البلد کر دینا نہیں چاہتا، بلکہ اسکے ساتھ بھی گرمجوشی سے پیش آتا ہے۔

امید ہے کہ میری ناچیز کوشش سے آپکو وہ درمیانی طریقۂ خیال حاصل ہو سکے گا جسکی آپ کو جستجو ہے۔

محاضرہ ۲

43

کئی برس ہوئے میں ایک خیمہ زن ٹولی کے ساتھ پہاڑ گیا تھا۔ اکیلا گھوم گھام کے خیمہ گاہ پر واپس آیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ مابعد الطبیعات کے ایک مسئلہ پر زور و شور سے بحث جاری ہے۔ بحث کی بنا ایک گلہری ہے۔ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک زندہ گلہری درخت پر ہے، درخت کے نیچے آدمی ہے، یہ آدمی اس گلہری کو دیکھنا چاہتا ہے اور اس خیال سے درخت کے ارد گرد تیزی سے چکر لگاتا ہے لیکن جتنا تیز وہ دوڑتا ہے اتنا ہی تیز گلہری مخالف سمت میں دوڑتی ہے، یوں اسے گلہری کی ایک جھلک بھی نظر نہیں آتی۔ اس مفروضہ شکل سے مابعد الطبیعات کا جو مسئلہ پیدا ہوا وہ یہ کہ آیا آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے یا نہیں۔ ہمیں شک نہیں کہ وہ درخت کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے اور گلہری درخت پر ہے، مگر کیا وہ گلہری کے ارد گرد بھی چکر لگا رہا ہے؟ اس سوال پر اتنی بحث ہو چکی تھی کہ اسکی بال کی کھال نکل چکی تھی۔ ہر شخص نے حصہ لیا تھا اور فریقین کی تعداد

44

مساوی تھی۔ میں نظر آیا تو ہر فریق نے یہ چاہا کہ مجھے ملا کے اپنی کثرت کر لے۔ مجھے مدرسیت کی یہ بات یاد تھی کہ جہاں تناقض ہو وہاں تفریق سے کام لینا چاہئے، اسلئے میں نے یہ کہا کہ فریقین میں سے کون برسر حق ہے؟ اس کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ گلہری کے ارد گرد چکر لگانے سے کیا مُراد ہے۔ اگر یہ مُراد ہے کہ وہ آدمی شمال سے مشرق، مشرق سے جنوب، جنوب سے مغرب اور مغرب سے شمال کی طرف جاتا ہے تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے، لیکن اگر یہ مُراد ہے کہ وہ پہلے گلہری کے آگے ہوتا ہے، پھر اسکے پیچھے، پھر داہنے طرف، پھر بائیں طرف، اور آخر میں پھر آگے، تو ظاہر ہے کہ وہ گلہری

کے ارد گرد چکر نہیں لگا رہا ہے، کیونکہ گلہری برابر اپنا پیٹ اسکی طرف اور اپنی پیٹھ دوسری طرف رکھتی ہے۔ اس فرق کا لحاظ رکھا جائے تو مزید بحث کی ضرورت نہ ہو فریقین ارد گرد چکر لگانے کے معنی کے لحاظ سے حق پر ہو بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی۔

45

میری اس گفتگو کوشن کے دو ایک پُر جوش بحث کرنیوالوں نے یہ کہا کہ میں باتیں بنا کے ٹال دینا چاہتا ہوں انھیں اسطرح کی لفاظی اور مدرسیت پسندانہ موشگافی سے معاف رکھا جائے انکی ارد گرد سے وہی مراد ہے جو عام طور پر سیدھی سادی زبان میں ہوتی ہے لیکن معلوم ہوتا تھا اکثر حاضرین کے نزدیک اس فرق سے اختلاف رفع ہو گیا تھا۔

میں نے اس ذراسے واقعہ کو یہاں اس لئے بیان کیا کہ جس شے کو میں نتائجی طریقہ کہتا ہوں اسکی یہ بہت ہی سادی مثال ہے۔ اس طریقہ کا اصلی مقصد مابعد الطبیعیات کی ان بحثوں کو طے کرنا ہے جو اگر اس طرح نہ طے کی گئیں تو کبھی نہ طے ہونگی۔ دنیا ایک ہے یا کئی؟ مقدر یا غیر مقدر؟ روحانی یا جسمانی؟ یہ وہ خیالات ہیں جن کا دنیا کے متعلق صحیح اور غلط دونوں ہونا ممکن ہے اسلئے انپر بحث کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ ایسے موقع پر نتائجیت یہ کرتی ہے کہ وہ ہر ایک کے عملی نتائج کا سراغ لگاتی ہے۔ اگر فلاں خیال درست ہوا تو اسکا انسان پر کیا عملی اثر پڑے گا؟ اگر کوئی عملی فرق نہ پیدا ہوا تو اس کا عدم و وجود یکساں اور یہ ساری بحث لاحاصل ہے۔ جب کبھی سنجیدگی سے بحث کی جائے تو کسی ایک پہلو کے بجا ہونے کا نتیجہ عملی فرق کی شکل میں دکھانا چاہئے۔

46

نتائجیت کی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈال لینے سے یہ خیال اور بھی واضح ہو جاتا ہے "پراگ مٹیزم" (جسکے لئے اردو میں ہم نے نتائجیت رکھا ہے۔) یہ یونانی لفظ "پراگما" سے مشتق ہے جس سے انگریزی کے دو اور لفظ پریکٹس (عمل۔م) اور پریکٹکل (عملی۔م) نکلے ہیں۔ فلسفہ میں یہ اصطلاح سب سے پہلے چارلس پیرس نے ۱۸۷۸ء میں استعمال کی۔ انھوں نے "پاپولر سائنس منتھلی" میں جنوری ۱۸۷۸ء میں ایک مضمون لکھا تھا جسکی سرخی یہ تھی: "ہم اپنے خیالات کو کیسے واضح بنا سکتے ہیں"۔ اس مضمون میں پہلے انھوں نے یہ بتایا تھا کہ ہمارے عقائد حقیقت میں ہمارے عمل کے قواعد ہیں۔ اسکے بعد انھوں نے یہ بیان کیا تھا کہ کسی خیال کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے صرف اس بات کے دیکھنے کی ضرورت ہے کہ اس سے کس طرح کا کردار پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ ہمارے لئے اس خیال کی اہمیت اسی کردار

کے اندر مضمر ہوتی ہے۔ گو ہمارے خیالات میں جو فرق پائے جاتے ہیں وہ کتنے ہی دقیق ہوں
تاہم یہ یقینی حقیقت ہے کہ ان میں سے کوئی بھی ایسا دقیق نہیں ہوتا جس کی بنا کسی ممکن الوقوع عملی
فرق میں مضمر ہو۔ لہٰذا ہمیں کسی شی کے متعلق اپنے خیالات میں پوری وضاحت پیدا
کرنے کے لئے صرف ان قابل تصور عملی نتائج پر غور کرنے کی ضرورت ہے جو ان سے
پیدا ہو سکتے ہیں۔ ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ ان سے کس قسم کے احساس پیدا ہوتے ہیں
اور کس قسم کے رد عمل کیلئے تیار رہنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک کسی خیال کی
ایجابی اہمیت کا تعلق ہے اسکے نتائج کا تصور ہی خواہ وہ بالواسطہ ہوں یا بلاواسطہ خود اس
خیال کے پورے تصور کا نام ہے۔

47

یہی پرس کا اصول اور یہی نتائجیت ہے۔ لیکن بیس برس تک اس پر کسی کی نظر نہ پڑی
یہاں تک کہ میں نے جامعہ کیلیفورنیا میں پروفیسر ہاویسن کی انجمن فلسفہ کے جلسہ میں تقریر کرتے
وقت اسے منظر عام پر لایا اور اسکا مذہب کے متعلق استعمال کیا۔ اب (۱۸۹۸ء) زمانہ
نتائجیت کے استقبال کیلئے تیار ہو چکا تھا اس لئے اس اصول نے پھیلنا شروع کیا، چنانچہ
آجکل اسکا ذکر فلسفیانہ رسالے کے صفحات میں خاصا نظر آتا ہے۔ اس تحریک کا عزت یا نفرت
کے ساتھ ذکر ہر طرف ہے لیکن اسے پوری طرح کوئی بہت کم سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کچھ ایسے
میلانات کی ایک تعداد موجود تھی جنکیلئے ایک مجموعی نام کی ضرورت تھی، یہ ضرورت
اب نتائجیت کے نام سے پوری ہو رہی ہے۔ اسلئے یہ لفظ اگر آیا ہے تو رہنے کے لئے
آیا ہے۔

پیرس کے اصول کی اہمیت کو ذہن نشین کرنے کیلئے اسکے عینی صورتوں میں استعمال
کی عادت ڈالنا ضروری ہے۔ کئی برس ہوئے مجھے یہ نظر آیا تھا کہ لیپزگ کا مشہور عالم
کیمیا داں اوسٹ والڈ اگرچہ نتائجیت کا یہ نام نہیں لیتا لیکن اپنے فلسفہ علم طبیعی پر
محاضرات میں اس اصول کا نمایاں استعمال کر رہا ہے۔

اس نے مجھے یہ لکھا تھا کہ "تمام حقائق کا ہمارے عمل پر اثر پڑتا ہے اور ہمارے لئے
انکا وہی مفہوم ہے۔ میں اپنے درجہ میں اس طرح کے سوالات کیا کرتا ہوں کہ اگر یہ شق صحیح ہوئی
تو اس سے دنیا میں کس حیثیت سے فرق ہوگا؟ اگر کوئی فرق نہ معلوم ہو سکے تو یہ شق بے معنی ہے"
یعنی شق متقابل کا بھی عملاً وہی مفہوم ہے جو اسکا ہے اور عملی مفہوم کے علاوہ کسی

دوسری قسم کا مفہوم ہمارے لئے لایعنی ہے۔ اوسٹ والڈ اپنے ایک مطبوعہ محاضرے میں اپنے مقصد کی مندرجہ ذیل مثال دیتا ہے۔ اہل کیمیا اس جسم کی اندرونی ساخت پر لڑ رہے ہیں جو متجانس الاجزاء کہلاتا ہے۔ اسکے خواص اس خیال کے بالکل مطابق معلوم ہوتے ہیں کہ اسمیں ہیڈروجن کا کوئی غیر مستحکم سالمہ موجود ہے جو جھولتا رہتا ہے، اور اگر یہ نہیں تو وہ دو جسموں کے غیر مستحکم اختلاط کا نتیجہ ہے۔ اس مسئلہ پر خوب گرما گرم بحثیں ہوئیں مگر فیصلہ نہ ہو سکا۔ اوسٹ والڈ کے بقول "یہ بحث ہی نہ چھڑتی اگر اسمیں حصہ لینے والے اپنے دل سے یہ پوچھ لیتے کہ ان دونوں میں سے ایک شئ کے صحیح ہونے سے کسی تجربی واقعہ میں فرق آسکتا ہے، کیونکہ اسوقت یہ معلوم ہوتا کہ اس سے کسی واقعہ میں فرق نہیں آسکتا۔ اور یہ بحث اسیطرح غیر حقیقی ہے جسطرح انسانی تاریخ کے ابتدائی زمانہ میں یہ بحث کہ آٹے میں خمیر کیونکر اٹھتا ہے آیا اسمیں اس جن کو دخل ہے یا اس بھوت کو"۔

30

یہ دیکھ کے حیرت ہوتی ہے کہ جب مابعد الطبیعات کی بہت سی بحثوں کو اس سادہ معیار پر جانچا جاتا ہے تو انکی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ ایسا کوئی فرق نہیں جو کہیں پیدا ہو اور اسکی وجہ سے کہیں اور کوئی فرق نہ پیدا ہو۔ ایسا کوئی فرق نہیں جو مجرد میں پیدا ہو اور اسکی وجہ سے عینی واقعہ اور عینی واقعہ کے منتشے ثمرہ یعنی ایسے کردار میں فرق نہ پیدا ہو جو کبھی نہ کبھی، کہیں نہ کہیں، کسی نہ کسی شخص کو کسی نہ کسی صورت میں اختیار کرنا پڑے۔ فلسفہ کا یہ فرض ہونا چاہئے کہ وہ اس معین فرق کو بتائے جو عالم کی کسی تعریف کے مان لینے سے ہماری آپکی زندگی میں ایک معین وقت پر پیدا ہو سکتا ہے۔

نتائجی طریقہ میں کوئی بات نئی قطعاً نہیں۔ سقراط اسکا ماہر تھا، ارسطو نے اس سے باقاعدہ کام لیا۔ لاک، بارکلے، ہیوم نے اسکی بدولت صداقت کے سرمایہ میں اہم بالشان اضافہ کیا۔ شیڈورتھ ہاگسن کا اس امر پر اصرار تھا کہ جو چیز جسطرح نظر آتی ہے اسی کا نام حقیقت ہے۔ یہ لوگ نتائجیت کے پیشرو ہیں مگر انھوں نے اس اصول سے متفرق طور پر کام لیا ہے اس لئے یہ صرف پیشرو ہی ہیں۔ ہمارے زمانہ سے پہلے تک نہ یہ اصول عام ہو سکا نہ اسے اپنے عالمگیر پیغام کا احساس ہوا اور نہ اسنے یہ دعوی کیا کہ آئندہ میدان اسی کے ہاتھ رہیگا۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ نتائجیت کا یہ دعوی صحیح ہے اور امید ہے کہ میں آخر میں اپنی طرح آپکو بھی اس دعوی کی صحت کا یقین دلا سکوں گا۔

51

نتائجیت جس انداز خیال کا نام ہے، اس سے ہم فلسفہ میں اچھی طرح واقف ہیں؛ یہ وہی اختیاریت، البتہ سابق کی بہ نسبت زیادہ مکمل اور کم قابل اعتراض ہے۔ نتائجیت پسند ان بہت سی راسخ عادتوں سے ہمیشہ کے لئے قطع نظر کرلیتا ہے جو پیشہ ور فلاسفہ کو عزیز ہوتی ہیں۔ وہ تجرید، ناکافیت، لفظی حل، قیاسی استدلال، مقررہ اصول، مختتم نظام اور مدعیانہ اصل و مطلق سے دست بردار ہو جاتا ہے، وہ واقعیت، کافیت، عمل اور طاقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ اختباریت پسند مزاج کی فرمانروائی اور عقلیت پسند مزاج سے مخلصانہ دست برداری ہو جاتی ہے۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ اعتقاد، تصنع اور مختتم صداقت کے ادعا کی جگہ کھلا میدان اور فطرت کے امکانات ہوتے ہیں۔

لیکن نتائجیت خاص خاص نتائج نہیں بلکہ ایک طریقۂ عمل کا نام ہے، البتہ اس

52

طریقۂ عمل کی کامیابی سے وہ عظیم الشان تغیر پیدا ہوتا ہے جسکا نام میں نے گزشتہ محاضرہ میں فلسفہ کا مزاج رکھا ہے جسطرح جمہوری ممالک میں درباریوں اور پروٹسٹنٹ ممالک میں انتہا پسند مذہبی پیشواؤں کا خاتمہ ہو گیا، اسی طرح نتائجیت کے عہد میں غلو پسند عقلیت کے معلمین کا خاتمہ ہو جائیگا، اور علوم طبیعہ و مابعد الطبیعیات ایک دوسرے کے بہت قریب آجائیں گے، بلکہ دوش بدوش رہنے لگیں گے۔

مابعد الطبیعیات ایک حد تک علی العموم جس قسم کی جستجو میں مصروف رہتا ہے، اسکی نوعیت بالکل ابتدائی ہے۔ آپکو یہ معلوم ہوگا کہ لوگوں کو ناجائز جادو کی ہمیشہ کتنی چاٹ رہی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ جادو میں الفاظ کو کتنا دخل ہے۔ اگر آپ کو نام اور منتر معلوم ہے تو خواہ روح ہو یا جن، یا عفریت آپ اُسے مسخر کر سکتے ہیں۔ حضرت سلیمان کو سب کے نام معلوم تھے، اس لئے سب اسکے قابو میں تھے۔ اسی طرح فطری ذہن ہمیشہ یہ سمجھتا رہا کہ عالم ایک معما ہے جسکا حل کسی بصیرت افروز اور قدرت بخش لفظ میں تلاش کرنا چاہئے یہی لفظ عالم کا اصول بتا سکے گا۔ اسکے ملنے کے یہ معنی ہیں کہ خود عالم مل گیا۔ خدا، عقل، مطلق، توانائی (انرجی) یہ وہی الفاظ ہیں جن سے عالم کا معما حل ہوتا ہے۔ جب یہ مل جائیں تو آپ آرام سے بیٹھ سکتے ہیں

53

کیونکہ آپ کی مابعد الطبیعیاتی جستجو ختم ہو گئی۔

لیکن اگر آپ نتائجیت کی راہ پر چلتے ہیں تو آپ اسطرح کے الفاظ کو اپنی جستجو کی انتہا قرار نہیں دے سکتے۔ آپکو ہر لفظ کا وہ عملی فائدہ یا نقد قیمت بتانا ہوگی جو اسکو اپنے

تجربہ میں داخل کرنے سے حاصل ہوتی ہے لیکن یہ فائدہ حل سے زیادہ مزید کام کا پروگرام معلوم ہوگا، اور بالخصوص اس سے آپکو یہ بات معلوم ہوگی کہ موجودہ حقایق میں کیسے تغیر پیدا کیا جاسکتا ہے؟

اسطرح نظریات معموں کے جواب نہیں، بلکہ عمل کے وسائل بنجاتے ہیں۔ ہم ان پر تکیہ نہیں کرلیتے بلکہ ان کو لیکے آگے بڑھتے ہیں، اور موقع پاکر انکی مدد سے فطرت کو از سر نو بنا سکتے ہیں۔ نتائجیت سے ہمارے نظریوں کی سختی کم ہوجاتی ہے، وہ کارآمد بننے کے لئے تیار ہوجاتے ہیں، اور اپنا کام شروع کردیتے ہیں۔ چونکہ اسمیں کوئی ایسی چیز نہیں جسے بالکل نئی سمجھا جاسکے، اس لئے اسمیں اور فلسفہ کے بہت سے قدیم رجحانات میں توافق ہوسکتا ہے یہ اسمیت کی طرح ہمیشہ اپنا روئے سخن جزئیات کی طرف رکھتی ہے؛ افادیت کی طرح عملی پہلوؤں پر زور دیتی ہے؛ ایجابیت کی طرح لفظی حل، بیکار سوال، اور مابعد الطبیعیاتی تجرید سے نفرت رکھتی ہے۔

54

آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ یہ تمام رجحانات عقلیت پسندی کے خلاف ہیں۔ نتائجیت، عقلیت کے مقابلہ میں اسکے ادعا اور طریقہ کیوجہ سے آمادہ پیکار رہتی ہے؛ لیکن یہ تم از کم شروع میں مخصوص نتائج پیش نہیں کرتی، اسکے پاس نہ عقائد ہوتے ہیں نہ تعلیمات بلکہ صرف اپنا خاص طریقہ ہوتا ہے۔ نوعمر اطالوی نتائجیت پسند پاپینی نے کیا خوب کہا ہے کہ نظریوں میں نتائجیت کی وہی حالت ہے جو ہوٹل میں غلام گردش کی ہے۔ غلام گردش میں بیشمار کمروں کے دروازے کھلتے ہیں، کسی کمرہ میں الحاد پر کتاب تصنیف ہورہی ہے، کسی میں ایمان اور طاقت کے لئے سربسجود دعا مانگی جارہی ہے، کسی میں خاص جسم کی تحقیقات ہورہی ہے، کسی میں مابعد الطبیعیات کے تصوریتی نظام پر غور کیا جاتا ہے؛ مگر غلام گردش پر رہنے والوں کا حق ہے، اور اپنے اپنے کمروں میں آنے جانے کے لئے سب کو اس سے گزرنا پڑتا ہے۔

اس حد تک نتائجی طریقہ سے مراد مخصوص نتائج نہیں بلکہ توضیح خیال کا ایک مخصوص انداز ہے، جو اولیات، اصول، مقولات اور مفروضہ ضروریات کے بجائے، اواخر، ثمرات، نتائج اور واقعات کو دیکھتا ہے۔

55

ممکن ہے آپ یہ خیال کریں کہ میں نتائجیت کی تشریح کے بدلے اسکی قصیدہ خوانی کر رہا ہوں۔ مگر آپ گھبرائیں نہیں میں عنقریب بعض ایسے مسائل کو [illegible] ہم لوگ ان کو

ہیں، یہ دکھاؤنگا کہ نتائجیت کا طریقہ کیا ہے جس نتائجیت کی اچھی خاصی تشریح ہو جائیگی۔
اسی اثنا میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ نتائجیت کا استعمال ایک وسیع تر مفہوم میں بھی ہونے لگا ہے یعنی اس سے ایک مخصوص نظریۂ صداقت بھی مراد لیا جانے لگا ہے۔ چونکہ میں پہلے راستہ کے بنا لینے کے بعد اس نظریہ کے بیان کے لئے ایک پورا محاضرہ وقف کرنا چاہتا ہوں، اس لیے بالفعل اختصار سے کام لونگا، مگر اختصار کا ساتھ دینا ذرا دشوار ہوتا ہے اس لئے پاؤ گھنٹہ تک آپ حضرات کو ذرا دوچند توجہ فرمانے کی ضرورت ہوگی۔ اگر مقصد کے اصل مبحث کا یہ حصہ مبہم بھی رہ گیا تو کوئی حرج نہیں اسکی وضاحت آئندہ محاضرات میں ہو جائے گی۔

ہمارے زمانہ میں فلسفہ کی جن شاخوں میں سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ ترقی ہوئی ہے، انہیں منطق استقرا یعنی ان احوال و شرائط کا مطالعہ بھی شامل ہے جن کے ماتحت ہمارے علوم حکمیہ (سائنس) کا نشو ونما ہوا ہے۔ جو لوگ اس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں انکی تحریروں میں ان قوانین فطرت اور عناصر واقعیت کے مفہوم کے متعلق عجب اتفاق رائے نظر آتا ہے جو طبیعیات، ریاضیات اور کیمیا کے ماہرین نے مرتب کیے ہیں۔ جب ریاضیات، منطق اور فطرت کی ابتدائی یکسانیاں یعنی قوانین اولی دریافت ہوئے تو ان سے پیدا ہونے والی صفائی، خوبی اور سادگی کو دیکھ کے انسان ایسا شیفتہ ہوا کہ اسکو خدا کے ابدی خیالات کے مستند طور پر معلوم ہو جانے کا یقین ہو گیا۔ وہ سمجھنے لگا کہ خدائی ذہن کے بانگ دہل اعلانات اور انکی آواز بازگشت بھی منطقی اشکال کے پیرایہ میں نظر آتی ہے۔ حکیم اقلیدس کی طرح خدا بھی جب سوچنے بیٹھتا ہے تو اسکا خیال محور وطی تراشوں، مربعوں، جزروں اور نسبتوں کا قالب اختیار کر لیتا ہے؛ اسی نے سیاروں کے لئے کپلر کا قانون بنایا ہے؛ اسی نے گرتے ہوے اجسام کی شرح رفتار کو وقت کے تناسب سے ترقی پذیر بنا رکھا ہے؛ اسی نے منعطف روشنی کے لئے قانون انعطاف وضع کیا ہے؛ اسی نے درختوں اور جانوروں کے طبقے، سلسلے، خاندان اور جنسیں قائم کی ہیں، اور انکا باہمی تفاوت معین کیا ہے؛ اسی نے پہلے ہر شے کا ایک کلی نمونہ یا مثال بنائی، پھر اس میں تنوع پیدا کیا ہے۔ جب ہم اسکے ان حیرت انگیز نظامات میں سے کسی کو دریافت کر لیتے ہیں تو ہمیں اسکا مقصد حرف

بحرف معلوم ہو جاتا ہے۔

لیکن علوم کے مزید نشو ونما کے ساتھ ساتھ اس خیال کو بھی ترقی ہو رہی ہے
57 کہ ہمارے اکثر بلکہ شاید تمام قوانین محض ظن و تخمین ہوتے ہیں، اسکے علاوہ خود قوانین
کی تعداد اتنی بڑھ گئی ہے کہ انکا شمار مشکل ہے، اور سائنس کی ہر شاخ میں اتنے مخالف
نظریے پیش کئے جاتے ہیں کہ محققین یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ کوئی نظریہ حقیقت کا ہو بہو
چربہ نہیں، بلکہ ہر ایک کسی نہ کسی حیثیت سے مفید ہو سکتا ہے۔ نظریہ کا بڑا فائدہ یہ ہے
کہ اس سے قدیم واقعات کی تلخیص اور جدید واقعات کیطرف رہنمائی ہوتی ہے؛ وہ بقول
شخصے مختصر نویسی کا ایک ایسا طریقہ ہے جو تصورات کے قلمبند کرنے کے لئے ایجاد
ہوا ہے، اور جس سے ہم فطرت کے متعلق اپنی روداد کے لکھنے میں کام لیتے ہیں، وہ ایک
ایسی زبان ہے جسے انسان نے بنایا ہے، اور زبان میں، جیسا ہر شخص جانتا ہے، الفاظ کے
انتخاب اور بولیوں کے اختلاف کی بڑی گنجائش ہوتی ہے۔

غرض انسانی خودرائی نے خدائی ضرورت کو علمی منطق کی حدود سے نکالدیا ہے۔
اگر میں سگوٹ، ماک، اوسٹوالڈ، پیرسن، ملہاوڈ، پوئنکارے، ڈیوہیم، روسین کے نام لوں
تو آپ لوگوں میں جو طالب علم ہیں، وہ آسانی سے سمجھ لیں گے کہ میں کن میلانات کی طرف
اشارہ کر رہا ہوں، بلکہ خود انہیں اور نام یاد آجائیں گے۔

علمی منطق کی اس رو میں آگے بڑھکر شلر اور ڈیوی صاحبان یہ بتانا چاہتے
58 ہیں کہ ہر جگہ صداقت کا نتائجی مفہوم کیا ہے۔ ان معلمین صداقت کا یہ بیان ہے کہ صداقت
کا جو مفہوم سائنس میں ہے وہی ہمارے تمام خیالات و ایقانات میں ہوتا ہے، اس
مفہوم کا ماحصل یہ ہے کہ ہمارے خیالات (جو خود بھی ہمارے تجربہ کا جزو ہیں) جس حد تک
ہمارے تجربہ کے دیگر اجزا کے ساتھ قابل اطمینان تعلق پیدا کرنے، ان کی تلخیص کرنے،
اور ناقابل اختتام سلسلہ مظاہر کے تتبع کے بجائے مختصر تنقلی راستوں سے ان تک پہنچنے
میں امداد کرتے ہیں، اسی حد تک وہ صحیح ہوتے ہیں، جو خیال اسطرح کارآمد ہو سکے، کہ ہم کو
تجربہ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک کامیابی کے ساتھ لیجا سکے، اور اشیا میں
قابل اطمینان رشتہ پیدا کر سکے، وہ بس اپنی اس امداد کی کامیابی ہی کی مقدار و حد تک
آلہ یا وسیلہ کی حیثیت سے صحیح ہے۔ یہی وہ آلی نقطۂ نظر ہے جسکی اسقدر کامیابی کے ساتھ

پگاکو میں تعلیم دیجا رہی ہے، اور جسکی اس آب و تاب کے ساتھ آکسفورڈ میں اشاعت ہو رہی ہے ایسکا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے خیالات میں صداقت کے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان میں کارآمد بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

ڈیوی و شلر صاحبان اور انکے ہمنوا حضرات نے ہر صداقت کے متعلق اس عام تصور کے قائم کرنے میں اسی اصول پر عمل کیا، جس سے ارضیات، حیاتیات اور لسانیات کے علماء کام لے چکے تھے۔ ان علوم کے قیام میں ہمیشہ کامیابی کی یہ صورت ہوئی کہ کسی ایسے سادہ عمل (مثلاً بارش کے اثر سے پہاڑوں کی مٹی کے بہ جانے، شکل و شمائل میں بچوں کے ماںباپ سے الگ ہونے، نئے الفاظ یا نئے تلفظ کی وجہ سے بولیوں کے بدلنے) کو لیا گیا جو و اقعی جاری نظر آیا؛ اسکے بعد اسکی تعمیم کیگئی، تمام زمانوں کے متعلق اسکا استعمال کیا گیا اور یوں جو نتائج پیدا ہوئے انکی تلخیص کی گئی۔

59

ڈیوی اور شلر نے جس قابل مشاہدہ عمل کو تعمیم کے لئے منتخب کیا یہ وہی مانوس عمل تھا جسکی بدولت انسان رائے قائم کیا کرتا ہے۔ انسان کے پاس قدیم آرا کا ایک سرمایہ ہوتا ہے، جب کوئی نیا تجربہ پیش آتا ہے، تو اس سرمایہ پر بار پڑتا ہے۔ ایک شخص اس سرمایہ کی تردید کرتا ہے؛ یا انسان خود ہی غور کرتے وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ اس سرمایہ کے اجزاء میں باہم دیگر تناقض ہے؛ یا کوئی ایسا واقعہ سنتا ہے جو اس سرمایہ کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا؛ یا کوئی ایسی خواہش پیدا ہوتی ہے جسکی تشفی نہیں ہوتی۔ یوں ایک ایسی اندرونی پریشانی لاحق ہوتی ہے جس سے اس کا ذہن پہلے آشنا نہیں ہوتا اور جس سے وہ اپنی سابق آرا میں ترمیم کر کے نجات حاصل کرنا چاہتا ہے، تاہم وہ انکا جتنا حصہ محفوظ رکھ سکتا ہے محفوظ رکھتا ہے، کیونکہ اعتقادات کے بارے میں انسان بہت ہی قدامت پسند واقع ہوا ہے۔ وہ کبھی اس رائے کو بدلنا چاہتا ہے، اور کبھی اس رائے کو، یہانتک کہ ایک نیا خیال اسکے ذہن میں آتا ہے جسے وہ اپنے سابق سرمایہ میں کم سے کم برہمی پیدا کئے بغیر شامل کر سکتا ہے۔ یہ نیا خیال سابق سرمایہ اور نئے تجربہ میں درمیانی واسطہ کا کام دیتا ہے اور یوں دونوں کو بہت ہی خوش اسلوبی و موزونیت کے ساتھ شیر و شکر کر دیتا ہے۔

60

یہ نیا خیال بطور صداقت قبول کر لیا جاتا ہے اسکی بدولت صداقتوں کے سابق سرمایہ میں کم سے کم ترمیم اور صرف اسقدر توسیع ہو جاتی ہے کہ نیا تجربہ آ کے شامل ہو سکتا ہے۔ لیکن

آیہ امکان یہ اسی نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے جو پہلے سے مانوس ہے۔ نئے تجربہ کی کوئی ایسی بالکل اجنبی تشریح تسلیم نہیں کیجاتی جس سے تمام سابق تصورات درہم برہم ہو جاتے ہوں۔ ہم اسوقت تک دیدہ ریزی اور کدوکاوش کرتے رہتے ہیں جب تک کوئی ایسی شئے نہیں ملجاتی ہے جو مانوس خیال سے زیادہ بعید نہو۔ انفرادی ایقانات میں سخت سے سخت بھونچال کے باوجود انکا اکثر حصہ باقی رہتا ہے۔ 61 زمان و مکان، سبب و مسبب، تاریخ و فطرت، اور خود انسان کی سوانعمری کو ہاتھ تک نہیں لگتا۔ نئی صداقت کی حیثیت ہمیشہ ایک بچوانی کی ہوتی ہے؛ یہ قدیم رائے کا جدید واقعہ سے اسطرح ہمیشہ کے لئے رشتہ کرا دیتا ہے کہ کم زائد سے زائد تسلسل اور کم سے کم رخنہ نظر آتا ہے۔ جس حد تک کوئی نظریہ اس "زائد سے زائد" اور "کم سے کم" کے مسئلہ کو حل کر سکتا ہے، اسی حد تک ہم اسے صحیح تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن اسبارہ میں کامیابی زیادہ تر بس ایک تخمینی معاملہ ہوتا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نظریہ کی بہ نسبت یہ نظریہ مسئلہ کو زیادہ تشفی بخش طریقہ پر حل کرتا ہے۔ مگر اسکے یہ معنی ہیں کہ یہ حل ہمارے لئے زیادہ تشفی بخش ہے کیونکہ ہر شخص اسی امر پر زور دیتا ہے جو اسکے لئے تشفی بخش ہوتا ہے؛ لہذا یہاں ہر شئے ایک حد تک نئے قالب میں ڈھلنے کے لئے تیار ہوتی ہے۔

اب میں جس بات پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ قدیم صداقتوں کا جو حصہ ہوتا ہے اسکو خاص طور سے مدّ نظر رکھنا چاہئے! اسی پہلو کے نظرانداز کر دینے سے نتائجیت پر بہت سے بیجا اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ قدیم صداقتوں کے اثر کو پورا قابو حاصل ہوتا ہے؛ انکی پابندی ہی پہلا اصول بلکہ اکثر صورتوں میں صرف یہی ایک اصول ہوتا ہے؛ اس لئے کہ جو مظاہر اس 62 حد تک نئے ہوتے ہیں کہ انکے لئے سابق خیالات کی تنظیم کے ساتھ اتنا معتد بہ ترتیب ضروری ہوتی ہے تو ان سے نپٹنے کا سب سے عام طریقہ یہ ہے کہ سرے سے انکو نظرانداز کر دیا جاتا ہے؛ یا انکی تائیدات کو مسخ کر دیا جاتا ہے ([illegible])

اب یقیناً صداقت کے اس طرح نشو و نما کی مثالیں آپ سننا چاہتے ہونگے مگر اس میں صرف ایک مشکل ہے کہ اسطرح کی مثالوں کی بڑی بہتات ہے۔ اسکی سادہ ترین شکل وہ ہے جسمیں واقعات کی نئی قسموں یا پرانی قسم کے نئے واقعات کا صرف اضافہ ہوتا ہے؛ اسطرح کے اضافہ سے قدیم ایقانات میں کوئی رد و بدل نہیں ہوتا۔ ایکدن کے بعد دوسرا دن آتا ہے اور اپنے ساتھ واقعات لاتا ہے جن کا محض اضافہ ہوتا ہے؛ یہ واقعات بجائے خود

صداقت نہیں، وہ بس آتے ہیں اور ہیں؛ البتہ انکے متعلق ہم جو کچھ کہتے ہیں اس کا نام 'صداقت' ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں وہ آگئے، تو صداقت کی تشفی محض اضافہ کے اظہار سے ہو جاتی ہے۔

لیکن بسا اوقات روز کے واقعات از سر نو ترتیب کو ضروری کر دیتے ہیں! اگر میں اس چبوترے پر کھڑے کھڑے آپ ہی آپ چیخنے یا پاگلوں کی سی حرکتیں کرنے لگوں، تو آپ لوگوں میں سے اکثر کو میرے فلسفہ کی صحت کے متعلق اپنے خیالات پر نظر ثانی کرنا پڑے گی۔ ایکدن اسدن کے دیگر واقعات کے ساتھ ریڈیم آگیا اور تھوڑی دیر کیلئے ایسا معلوم ہوا کہ اس سے فطرت کے اس پورے نظم کے متعلق ہمارے خیالات کی تردید ہو جائیگی جو استمرار توانائی کے مرادف سمجھا جاتا ہے؛ ریڈیم کے اندر سے نامتعین طور پر خروج حرارت کا محض منظر ہی اس قانون استمرار کے توڑنے کے لئے کافی معلوم ہوتا تھا۔ ایسی حالت میں کیا رائے قائم کرنا چاہئے تھی؟ اگر یہ مان لیا جاتا کہ شعاع گستری اس غیر مشتبہ توانائی کا خروج ہے جو بالقوہ ذرات کے اندر پہلے سے موجود ہوتی ہے تو اصول استمرار محفوظ رہ سکتا تھا۔ شعاع گستری کے ثمرہ کی حیثیت سے 'ہیلیم' کا انکشاف ہوا تو اس قیاس کے باور کر لینے کا راستہ صاف ہو گیا۔ اب عام طور پر رامزے ہی کی رائے صحیح سمجھی جاتی ہے؛ کیونکہ اس سے توانائی کے متعلق اگرچہ ہمارے پرانے خیالات میں توسیع ہو جاتی ہے، لیکن انکی نوعیت میں 'کم سے کم' رد و بدل ہوتا ہے۔

مجھے اور مثالیں دینے کی ضرورت نہیں۔ کسی رائے سے جس حد تک نئے تجربہ کو التفاتات کے پرانے سرمایہ میں شامل کرنے کی انفرادی خواہش پوری ہوتی ہے، صرف اسی حد تک وہ رائے حق یا صحیح ہوتی ہے؛ اسے قدیم صداقت پر تکیہ اور نئے واقعات پر قبضہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کوشش میں کامیابی کا فیصلہ (جیسا میں ابھی ذرا پہلے کہہ چکا ہوں) انفرادی پسندیدگی کے ہاتھ میں ہوتا ہے؛ لہذا جب کسی جدید صداقت کی بدولت قدیم صداقت میں اضافہ ہوتا ہے تو یہ اضافہ در اصل ذہنی اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم ایسے موقع پر ذہنی اسباب کے ماتحت ہوتے ہیں اور اس لئے ان کے آگے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ وہی نیا خیال سب سے زیادہ صادق ہوتا ہے جو اس دوگونہ ضرورت کو سب سے زیادہ خوش اسلوبی کے ساتھ پورا کر سکتا ہے۔ وہ صداقت کے قدیم مجموعہ میں آکے مدغم

63

64

ہوجاتا ہے اور اس ادغام سے یہ مجموعہ اسی طرح بڑھتا ہے جسطرح چھال کے نیچے تبدیلی بافت کی تہ کے پیدا ہونے سے درخت بڑھتا ہے۔ نئے خیال کا یہی طرز عمل ہے جس سے اسکا صداقت کے زمرہ میں شمار ہوتا اور اسکی حقانیت کا ثبوت ملتا ہے۔

ڈیوی اور شلر اسی مشاہدہ کی تعمیم کرکے اسکو صداقت کے قدیم ترین اجزا پر چسپاں کرتے ہیں۔ یہ بھی ایک زمانہ میں نیا قالب اختیار کرسکتے تھے' انھیں بھی کسی زمانہ میں انسانی یا ذہنی اسباب کی بنا پر صحیح کہا جاتا تھا' انھوں نے بھی ایک وقت سابق تر صداقتوں اور ان مشاہدات کے مابین رشتۂ اتحاد پیدا کیا تھا جو اسوقت نئے سمجھے جاتے تھے۔ دنیا میں محض ایسی خارجی صداقت کا وجود ہی نہیں جسمیں تجربہ کے جدید و قدیم حصوں کو متحد کرنیوالی تشفی کو کوئی دخل ہی نہو۔ کسی شے کو صحیح کہنے کی جو وجہ ہوتی ہے وہی اسکے صحیح ہونیکی وجہ بھی ہوتی ہے؛ کیونکہ اس کے صحیح ہونیکے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ اتحاد کا مذکورۂ بالا فرض ادا کرتی ہے۔

یوں انسانی اثر دہے (یعنی اسکے ذہنی اثر م) کی دم ہر شے پر پھیلی نظر آتی ہے۔ ایسی صداقتیں جو اس اثر سے بے نیاز ہیں؛ جن کو صرف ہم پاتے ہیں؛ جو انسانی ضرورتو کے قالب میں نہیں ڈھل سکتیں' یا ایک لفظ میں یوں کہو کہ جو اصلاح ہیں؛ ایسی صداقتیں بکثرت موجود ہیں ـــ یا عقلیت پسند انھیں موجود فرض کرتے ہیں؛ لیکن انکے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس درخت کی یادگار ایک سوکھا تنا رہ گیا ہے' جو کبھی شاخوں اور پتوں سے ہرا بھرا تھا۔ اس طرح کی صداقتوں کا وجود اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صداقت کی بھی ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں جو اتنی مردہ ہوگئی ہیں کہ ان کا رکازیات کے نقطۂ نظر سے مطالعہ کرنا چاہئے' جنکے بقا کا دار مدار صرف قدامت پرستی پر ہے' اور جو طویل خدمت گزاری کے بعد از کار رفتہ ہوکے صرف لوگوںکے دلوںمیں باقی رہ گئی ہیں۔ لیکن قدیم ترین صداقتوں کے اندر بھی نئے قالب میں ڈھل جانے کی صلاحیت کس حد تک موجود ہے' اسکا اندازہ ان تغیرات سے ہوسکتا ہے جو منطق اور ریاضیات کے تصورات میں ہورہا ہے' اور جسکا طبعیات پر بھی اثر پڑتا نظر آتا ہے۔ قدیم اصولوں کی اسطرح سے از سر نو تشریح کی جارہی ہے کہ انکے پردہ میں بہت ہی وسیع اصول نظر آتے ہیں' ایسے اصول جن کی موجودہ شکل میں ہمارے اسلاف نے ایک جھلک بھی نہیں دیکھی تھی۔

65

اگر چہ شلر صاحب ابتک صداقت کے اس سارے خیال کو انسیت کہتے ہیں لیکن اسکے لئے بھی نتائجیت ہی کے نام کا استعمال بڑھ رہا ہے، اس لئے میں ان محاضرات میں اس کا نتائجیت ہی کے سلسلہ میں ذکر کرونگا۔

غرض نتائجیت کا دائرہ بحث یہ ہوگا، کہ اسکا اول تو ایک طریقہ ہوگا، دوسرے مفہوم صداقت کے آغاز کا ایک نظریہ ۔ اور اب آگے یہی دونوں چیزیں ہمارے محاضروں کے موضوع بحث ہونگی۔ 66

مجھے یقین ہے کہ میں نے نظریہ صداقت کے متعلق جو کچھ عرض کیا ہے، وہ اپنے اختصار کی وجہ سے آپکو مبہم اور غیر تشفی بخش معلوم ہوا ہوگا؛ اسکی تلافی آئندہ ہو جائے گی میں اپنے ''فہم سلیم'' پر محاضرہ میں اس امر کے بیان کرنے کی کوشش کروں گا کہ قدامت کی بنا پر صداقتوں کے از کار رفتہ یا منجمد ہو جانے سے میری کیا مراد ہے۔ ایک اور محاضرہ میں اس امر پر تفصیل سے بحث کروں گا کہ خیالات جسقدر کامیابی کیساتھ بیچوانی کا فرض ادا کرتے ہیں اسی قدر وہ صحیح ہوتے ہیں۔ صداقت کے نشو ونما میں خارجی و ذہنی موثرات کی تفریق کے دشوار ہونے پر ایک تیسرے محاضرہ میں اظہار خیال کروں گا ممکن ہے آپ ان محاضرات کو پوری طرح نہ سمجھ سکیں، یا اگر سمجھیں تو پوری طرح مجھ سے اتفاق نہ کر سکیں؛ لیکن مجھے معلوم ہے کہ آپ حضرات میری گزارش کو میری سنجیدہ رائے پر محمول کریں گے اور عزت کے ساتھ اسپر غور فرمائینگے۔

غالباً آپ حضرات کو یہ سنکے تعجب ہوگا کہ شلر اور ڈیوی صاحبان کے ان نظریات پر تحقیر و تمسخر کا طوفان بپا ہوا۔ سارے عقلیت پسند مخالفت کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ با اثر حلقوں میں خصوصاً شلر صاحب کے ساتھ تمکنت کے اس گستاخ لڑکے کا سا برتاؤ کیا گیا جو گوشمالی کا مستحق ہوتا ہے۔ میں نے صرف اسلئے اس واقعہ کا ذکر کیا کہ اس سے اس عقلیت پسندانہ مزاج پر ضمنی روشنی پڑتی ہے، جس کو میں نتائجیت پسندانہ مزاج کا مقابل ٹھہراتا ہوں۔ نتائجیت جب تک واقعات سے الگ رہتی ہے اسے آرام نہیں ملتا؛ بخلاف اسکے عقلیت جبتک تجریدات کے ساتھ رہتی ہے اسی وقت تک اسے آرام ملتا ہے۔ ذہنیت پسندوں کے نزدیک جب نتائجیت صداقتوں کا بصیغہ جمع استعمال، انکی افادیت اور تشفی بخشی کا تذکرہ اسکے کار آمد بننے میں کامیابی کا چرچا کرتی ہے، تو عقلیت کے نزدیک اس سے صداقت کی ایک 67

ایسی صورت مترشح ہوتی ہے، جسکی حیثیت ایک ناتراشیدہ، لنگ اور ثانوی درجہ کے عذر کی ہوتی ہے۔ اسطرح کی صداقت اصلی حق نہیں ہوسکتی، اسطرح کے معیار صرف شخصی معیار ہوتے ہیں۔ اسکے مقابلہ میں واقعی صداقت کو غیر افادی، موقر، شائستہ، درست، جلیل القدر اور بلند پایہ ہونا چاہیے؛ اسے ایک ایسے مطلق تطابق کا نام ہونا چاہیئے جو ہمارے خیالات اور مطلق حقیقت میں پایا جاتا ہو۔ جن مقید و مشروط طریقوں سے ہم (نتائجیت پسندم) گفتگو کرتے ہیں وہ محض بے محل اور نفسیاتی امور ہیں۔ زندہ باد منطق! مردہ باد نفسیات!

68 ذرا طبائع کے اس شدید فرق کو تو دیکھئے کہ نتائجیت پسند واقعات اور مادیت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتا، وہ صداقت کو خاص خاص صورتوں میں کام کرتے دیکھتا ہے؛ اور دیکھ کے اسکی تعمیم کرتا ہے۔ اسکے نزدیک صداقت ایک اسم جنس ہے جسکے تحت میں تجربہ کے وہ تمام انواع شامل ہیں جو متعین، مفید اور قابل عمل ہوتے ہیں؛ لیکن عقلیت پسند کے نزدیک صداقت ایک تجرید محض ہے، جسکا نام سنتے ہی سر تسلیم خم ہوجانا چاہیئے۔ جب نتائجیت پسند تفصیل کیساتھ یہ بیان کرتا ہے کہ کیوں سر تسلیم خم کرنا چاہیئے؟ تو عقلیت پسند ان عینی مثالوں کو نہیں پہچانتا جن پر اسکی تجرید مبنی تھی۔ وہ ہم (نتائجیت پسندوں۔م) کو انکار صداقت کا الزام دیتا ہے، حالانکہ واقعہ صرف اتنا ہے کہ ہم اُن اسباب کا صحیح سراغ لگانا چاہتے ہیں جنکی بناء پر صداقت کی پیروی کیجاتی ہے اور ہمیشہ کی جانا چاہیئے۔ جو لوگ از حد تجرید پسندی کا صحیح نمونہ ہوتے ہیں وہ مادیت کو دیکھ کے کانپنے سے لگتے ہیں! اگر اور کسی بات میں فرق نہو تو وہ یقیناً اسی صورت کو ترجیح دیں گے جو دھندلی اور خیالی ہوگی۔ اگر انکے سامنے دو عالم پیش کیئے جائیں تو وہ ہمیشہ اس عالم کو منتخب کرینگے جسمیں حقیقت کے گنجان خارزار کے بجائے اسکا محض سرسری خاکہ پایا جائے گا؛ کیونکہ (یہ انکے خیال میں۔م) بہت زیادہ پاکیزہ، صاف اور شاندار ہوگا۔

مجھے امید ہے کہ جب ان محاضرات کا سلسلہ آئندہ جاری رہیگا تو آپکو نتائجیت کی مادی حیثیت اور پابندی واقعات، اسکی سب سے زیادہ تشفی بخش خصوصیت کی حیثیت 69 سے پسند آئے گی۔ نتائجیت اس بارے میں اُسی اصول پر عمل کرتی ہے جس سے اور علوم کام لیتے ہیں: وہ غیر مشاہد کی مشاہد سے تشریح کرتی ہے؛ قدیم و جدید کو رشتۂ اتحاد میں منسلک کرتی ہے؛ ہمارے نفس اور حقیقت کے مابین کوئی علاقہ مطابقت (جس کے

مفہوم کی تحقیق بعد کو ہو سکے گی) کے لاحاصل خیال کو اُن سرگرم و سیر حاصل تعلقات کے خیال میں منتقل کر دیتی ہے جو ہمارے جزئی خیالات اور دیگر تجربات کے عظیم الشان عالم میں پائے جاتے ہیں؛ یہی وہ عالم ہے جس میں ہمارے خیالات حصہ لیتے اور کارآمد ہوتے ہیں۔

بالفعل بس اتنا کافی ہے۔ باقی اپنے بیان کی تصویب کو آئندہ کے لئے ملتوی رکھتا ہوں۔ میں نے گزشتہ جلسہ میں یہ عرض کیا تھا کہ نتائجیت تجربیتی طرق خیال اور انسان کے مذہبی مطالبات میں خوش اسلوبی کے ساتھ توافق پیدا کر سکتی ہے! اب میں اس دعویٰ کی مزید تشریح میں ایک چند لفظ کہنا چاہتا ہوں۔

آپکو یاد ہوگا میں یہ کہہ چکا ہوں، کہ جو لوگ واقعات کے بہت زیادہ دلدادہ ہوتے ہیں، وہ ان واقعات کے ساتھ کمی ہمدردی کے باعث، فلسفہ سے الگ رہتے ہیں، جن کا مذہبی فلسفہ اپنی رائج الوقت تصوریت کی بناء پر اظہار کرتا ہے؛ اس طرح کا فلسفہ بہت ہی زیادہ عقلیت پسند ہوتا ہے۔ پرانی وضع کی الہیت جو الٰہ یا خدا کو ایک برتر بادشاہ اور چند 'ناقابل فہم و بعید از عقل' صفات' کا مجموعہ قرار دیتی تھی، کچھ اچھی نہ تھی جبتک تدبیری نظام عالم سے استدلال پر اسکا زور تھا، اسوقت تک مادی حقائق سے کچھ نہ کچھ رشتہ قائم تھا؛ لیکن ڈاروِن کے مسلک نے چونکہ تدبیر عالم کا خیال نکال دیا ہے، اس لئے الہیت کا قدم یہاں سے بھی اکھڑ گیا ہے۔ اب اگر کوئی خدا ہمارے زمانہ کے تخیل کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تو وہ وحدت الوجودی رنگ کا ہوتا ہے، جو خود موجودات عالم میں کارفرما ہے نہ کہ اس عالم سے باہر اور برتر۔ اگرچہ ثنویت پسندانہ الہیت کے حامیوں میں اب بھی لائق لوگ موجود ہیں، لیکن علی العموم جن لوگوں کو فلسفیانہ مذہب کا شوق ہوتا ہے، انکی امیدوں کا میلان آجکل زیادہ تر تصوریت پسندانہ وحدت الوجودی کی طرف ہوتا ہے۔

جیسا میں پہلے محاضرہ میں عرض کر چکا ہوں، اگر یہ لوگ واقعات کے دلدادہ یا تجربیت پسند ہیں تو انکے لئے اسطرح کی وحدت الوجود کا قبول کرنا دشوار ہوگا، جو انکے سامنے پیش کیجاتی ہے۔ کیونکہ وہ مطلق پسندی کے رنگ میں ڈوبی ہوتی ہے؛ اسے (واقعاتی زندگی کے۔ م) خس و خاشاک سے نفرت ہوتی ہے، اسکی بنا دخالص منطق پر ہوتی ہے، وہ مادیت سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، وہ مطلق نفس کو خدا کا قائم مقام قرار دیتی ہے، اسی کو تمام جزئی واقعات کا عقلی پیش مفروضہ مانتی ہے اور اسکے بعد دنیا میں

70

71

جسقدر جزئی واقعات حقیقت پیش آتے ہیں ان سے قطع نظر کر لیتی ہے: خواہ وہ کچھ ہوں انکا سرچشمہ مطلق نفس ہوگا۔ مطلق نفس کی حالت (قصہ ایسپ کے) اس بیمار شیر کی سی ہے جس کی ماند تک جانیوالوں کے نقش قدم تو ملتے ہیں لیکن وہاں سے آنیوالوں کے نقش قدم نہیں ملتے۔ آپ مطلق نفس کی مدد سے نہ جزئی واقعات کی دنیا میں واپس آسکتے ہیں اور نہ کوئی ایسا تفصیلی نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں جو آپکی زندگی کے لئے اہم ہو۔ وہ آپکو صرف اس امر کا یقین دلاتا ہے کہ خود وہ اور اسکا ابدی طریقہ خیال دونوں بالکل خیریت سے ہیں؛ لیکن اسکے بعد وہ آپکو رخصت کر دیتا ہے کہ اپنی وقتی حفاظت کا بند وبست خود اپنی دنیاوی تدابیر سے کریں۔

خدا نہ کرے، میں اس خیال کی جلالت شان یا اس مذہبی تسلی سے انکار کروں جو اس سے لوگوں کے ایک معزز طبقہ کو حاصل ہوتی ہے؛ لیکن کوئی شخص اس امر سے انکار نہیں کر سکتا کہ انسانی نقطۂ نظر سے اس خیال میں بعیدیت اور تجریدیت کا عیب موجود ہے۔ یہ بین طور پر اس شے کی پیداوار ہے جسے میں نے عقلیت پسندانہ مزاج کہنے کی جرأت کی ہے؛ یہ تجربیت پسندی کی ضروریات کو نظر حقارت سے دیکھتا ہے، یہ ایک پھیکے رنگ کے نما کے کو حقیقی دنیا کے شوخ رنگ کا قائم مقام بنانا چاہتا ہے، یہ نفیس و لطیف ہے مگر بے معنونہیں: یعنی معمولی کام کے لئے موزوں نہیں میرے خیال میں اس محنت و مشقت کی حقیقی دنیا میں کسی شے کا مذکورۂ بالا معنوں میں بہت زیادہ نفیس و لطیف ہونا ہی اسکی عدم صداقت کی دلیل اور فلسفیانہ عیب قرار دینا چاہئے۔ ممکن ہے کہ شہزادہ ظلمت بہت شریف، ہو (یعنی معمولی کاموں کو ننگ شرافت سمجھتا ہو۔ م) اور لوگ کہتے ہیں وہ ہے؛ لیکن یقیناً زمین و آسماں کا خدا (بایں معنی۔ م) شریف نہیں ہوسکتا۔ ہم کو خدا کے عرشی جاہ وجلال سے زیادہ انسانی زندگی کی ارضی آزمایشوں میں اسکی ادنیٰ خدمت گزاریوں کی ضرورت ہے۔

نتائجیت گو واقعات کی شیدا ہو لیکن معمولی تجربیت کی طرح اسمیں مادیت پسندانہ تعصب نہیں ہوتا۔ اسکے علاوہ جب تک آپ جزئیات کی قلمرو میں تجریدات کی مدد سے آمد و رفت جاری رکھ سکیں، جبتک تجریدات آپکو کسی نہ کسی جگہ واقعتاً پہنچا سکیں اسوقت تک نتائجیت کو تجریدات پر کوئی اعتراض نہیں۔ چونکہ اسے انھی نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے

72

73 جو نفس و تجربہ کی مشترک کوشش کا نتیجہ ہوتے ہیں، اسلئے اسے دینیات سے کوئی ایسا تعصب نہیں ہوتا جو پہلے سے موجود ہو۔ اگر دینی خیالات واقعی زندگی کے لئے مفید ہوے تو وہ نتائجیت کے نزدیک اپنے افادہ کی حد تک صحیح ہونگے باقی اس سے آگے ان میں کہاں تک صداقت ہے، اس کا مدار تمامتر ایسی دیگر صداقتوں کے ساتھ ان کے تعلق پر ہے، جن کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔

اسکی ایک مثال، میرا وہ خیال ہے جو میں نے ابھی ماورائی تصوریت کے متعلق ظاہر کیا ہے۔ میں نے کہا ہے کہ گو یہ نہایت شاندار ہے، اور اس سے لوگوں کے ایک طبقہ کو مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے، تاہم ساتھ ہی یہ دور دست اور لاحاصل بھی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ جس حد تک اس سے مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے اسکو لاحاصل نہیں کہا جا سکتا؛ بلکہ اس حد تک یہ اپنی قیمت رکھتی ہے، اور ایک واقعی کام کرتی ہے؛ لہذا ایک اچھے نتائجیت پسند کی حیثیت سے مجھے مطلق کو اس حد تک صحیح و صادق کہنا چاہئے اور میں بے پس و پیش کہتا ہوں۔

لیکن یہاں، اس حد تک صحت و صداقت کے کیا معنی ہونگے؟ اس سوال کے جواب کیلئے ہم کو صرف نتائجی طریقہ کے استعمال کی ضرورت ہے۔ جب مطلق کے ماننے والے کہتے ہیں کہ انھیں اپنے اس عقیدہ سے تسلی ہوتی ہے تو انکی کیا مراد ہوتی ہے؟ انکی مراد یہ 74 ہوتی ہے کہ مطلق سے چونکہ محدود بدی پہلے ہی "خارج" کر دیگئی ہے، اس لئے ہم جب چاہیں "وقتی" کو بالقوہ "ابدی" قرار دے سکتے ہیں؛ اس امر کا یقین رکھ سکتے ہیں کہ اس کا انجام قابل اعتماد ہوگا، اور کسی گناہ کے مرتکب ہوئے بغیر اپنے دل سے خوف اور محدود ذمہ داری کی پریشانی کو نکال سکتے ہیں۔ غرض انھیں اس بات کا حق حاصل ہے کہ گاہے ماہے اخلاقی تعطیل لے لیں، دنیا کو اپنے انداز پر چلنے دیں، اور یہ محسوس کریں کہ اسکے عواقب کا فیصلہ ہم سے بہتر ہاتھوں میں ہے، اور اس فکر میں پڑنا ہمارا کام نہیں۔

بالفاظ دیگر عالم ایک ایسا نظام ہے جسکے انفرادی ارکان وقتاً فوقتاً اپنی پریشانیوں کو بالائے طاق رکھ سکتے ہیں، جسمیں لوگوں کے لئے یہ کہدینا جائز ہے کہ "اونہہ ہوگا، جانے بھی دو"، جسمیں اخلاقی تعطیل منالینا قاعدہ کے اندر ہے۔ اگر میرا خیال غلط نہیں تو یہ اس حیثیت کا کم از کم ایک جزء ہے، جس سے ہم مطلق کو جانتے ہیں۔ یہی وہ عظیم الشان

فرق ہے جو اس مطلق کی صداقت سے ہمارے مخصوص تجربات میں پیدا ہوتا ہے؛ یہی وہ نقد دم ہے جو انکی نتائجی تعبیر سے حاصل ہوتا ہے۔ فلسفہ کے معمولی شائقین جو اطلاقی تصوریت سے حسن ظن رکھتے ہیں وہ اپنے خیالات کو اس سے آگے نہیں جانے دیتے؛ وہ مطلق سے بس اتنا ہی فائدہ اُٹھاتے ہیں، اور اسی کو عزیز رکھتے ہیں۔ اس لئے جب آپ مطلق کے متعلق شک کا اظہار کرتے ہیں تو انکو تکلیف ہوتی ہے۔ وہ آپکی تنقیدوں کی پرواہ نہیں کرتے؛ 75 کیونکہ آپکی تنقید اس کے جن پہلوؤں سے بحث کرتی ہے وہ انہیں سمجھتے ہی نہیں۔

اگر مطلق صرف اتنے کا نام ہے اور اس سے زیادہ کا نام نہیں تو اسکی صداقت سے کون انکار کرسکتا ہے؟ ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ نہ انسان کو کبھی آرام لینا چاہیئے اور نہ تعطیل کبھی جائز ہے۔ میں خوب جانتا ہوں کہ جب آپ مجھے یہ کہتے سنینگے کہ کسی خیال میں اسی حد تک صداقت ہے جس حد تک وہ ہماری زندگی کے لئے مفید ہے، تو آپ میں سے بعض کو بہت ہی عجیب معلوم ہوگا۔ آپ یہ خوشی سے تسلیم کریں گے کہ ہر خیال جس حد تک مفید ہے اسی حد تک اچھا ہے، اسکی مدد سے جو کام انجام پاتا ہے اگر وہ اچھا ہے، تو یہ بھی اچھا ہے؛ کیونکہ اسکی وجہ سے ہماری حالت بہتر ہو جاتی ہے۔ لیکن اسی بنا پر خیالات کی صداقت کا دعویٰ! کیا لفظ 'صداقت' کا نہایت عجیب بیجا استعمال نہیں ہے؟

اس اعتراض کا یہاں شافی جواب دینا ممکن نہیں۔ آپ نے وہ بحث چھیڑ دی ہے جو صداقت کے متعلق میری اور شلر و ڈیوی صاحبان کی تعلیمات کی جان ہے۔ اسپر چھٹے محاضرہ سے پہلے تفصیل کے ساتھ بحث نہیں کیجا سکتی؛ اس لئے میں صرف یہ کہدینا چاہتا ہوں کہ صداقت یا حق، اچھے یا خیر کی ایک نوع ہے نہ کہ جیسا عموماً فرض کیا جاتا ہے، خیر سے جداگانہ اور اسکے 76 ہم مرتبہ۔ جو شے ایقان کی راہ میں متعین و قابل بیان اسباب کی بناء پر اچھی ثابت ہو، اسی کا نام حق ہے۔ آپ یقیناً تسلیم کرینگے کہ اگر سچے تصورات زندگی کیلئے مفید نہ ہوتے، یا انکا علم قطعاً مضر ہوتا، اور باطل تصورات ہی مفید ہوا کرتے، تو یہ خیال کہ صداقت ایک مقدس و بیش بہا شے ہے اور اسکی جستجو فرض ہے، ہرگز نہ پیدا ہوتا اور نہ عقیدہ کی شکل اختیار کرتا؛ بلکہ اس سے نفرت کرنا ہمارا فرض ہوتا۔ دنیا میں جسطرح بعض غذائیں صرف مرغوب ہی نہیں بلکہ معدے، دانتوں اور پٹھوں کے لئے مفید ہوتی ہیں، اسی طرح بعض خیالات غور و خوض یا دوسرے خیالات کی تائید کے لحاظ سے مرغوب ہی نہیں بلکہ ہماری زندگی کی کشمکش میں مُعین ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی

زندگی ہے جس کا بسر کرنا ہمارے لئے بہتر ہے' اگر کچھ ایسے خیالات ہیں جو اس زندگی کے بسر کرنے میں اعانت کر سکتے ہیں' تو درحقیقت ایسے خیالات کا ماننا ہی ہمارے لئے بہتر ہوگا' بشرطیکہ انکا اپنے سے بڑے دیگر منافع سے تصادم نہ ہوتا ہو۔ یہ کہنا کہ ہمارے لئے کیا ماننا بہتر ہوگا' صداقت کی تعریف سے بہت ملتا جلتا ہے' اور اس کہنے کے قریبًا بالکل برابر ہے کہ ہم کو کیا ماننا چاہئے' اور اس تعریف میں کوئی ایسی بات نہ ملے گی جو نرالی ہو۔ کیا ہمارے لئے جس بات کا ماننا بہتر ہو' اسکو کبھی نہ ماننا چاہیے؟ اور کیا جو شے ہمارے لئے خیر ہے' اور جو شے ہمارے لئے حق ہے' ان دونوں کے خیال کو ہم ہمیشہ ایک دوسرے سے الگ رکھ سکتے ہیں؟

نتائجیت کہتی ہے کہ نہیں' اور مجھے اس سے بالکل اتفاق ہے' غالبًا آپکو بھی جہانتک اس مجرد بیان کا تعلق ہے اتفاق ہوگا۔ لیکن اسکے ساتھ آپکو یہ شک ہو سکتا ہے کہ جن چیزوں سے ہماری شخصی زندگی کو فائدہ پہنچ سکتا ہے' اگر ان سب کو تسلیم کر لیا گیا تو دنیا کے متعلق بے بنیاد خام خیالیوں' اور آخرت کے متعلق جذباتی توہمات میں مبتلا ہو جانا پڑے گا۔ آپ کا یہ شک بالکل بجا ہے' اور اسکے یہ معنی ہیں کہ جب آپ مجرد سے مادی کی طرف آنے لگتے ہیں تو کوئی ایسی بات پیش آتی ہے جس سے صورت حال پیچیدہ ہو جاتی ہے۔

میں ابھی کہہ چکا ہوں کہ جس شے کا ایقان ہمارے لئے خیر ہے' اگر اسکے ایقان کا کسی دوسری اہم منفعت کے ساتھ تصادم نہیں ہوتا تو وہی شے ہمارے لئے حق بھی ہے۔ حقیقی زندگی میں کن اہم منافع کے ساتھ ہمارے کسی ایقان کا تصادم سب سے زیادہ ممکن ہے؟ وہی جو دوسرے ایقانات سے حاصل ہوتے ہیں؛ بشرطیکہ دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو۔ دوسرے لفظوں میں ہماری کسی صداقت کا سب سے بڑا دشمن خود ہماری دوسری صداقتیں ہی ہو سکتی ہیں۔ صداقتوں کی یہ جبلت ہے کہ وہ ہمیشہ خود اپنے تحفظ اور اپنے حریف کے استیصال کی نہایت جان توڑ کوشش کرتی رہتی ہیں۔ اگر میں مطلق کا اس بنا پر قائل ہوں کہ اس سے مجھے نفع ہوتا ہے تو میرے اس یقین کو میرے اور تمام یقینوں سے زور آزمائی کرنا پڑے گی۔ فرض کیجئے اسکی بدولت مجھے اخلاقی تعطیل ملتی ہے' لیکن مجھے محسوس ہوتا ہے (اب میں جو کچھ کہوں گا وہ گویا بصیغہ راز اور شخصی حیثیت سے ہوگا) کہ اسکا میری ان دیگر صداقتوں سے تصادم ہے جن کے منافع سے اسکی خاطر دست بردار ہونے کو میں نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ اسکا تعلق اسطرح کی منطق سے ہے جسکا میں سخت دشمن ہوں' یا اسکی بدولت مجھے مابعد الطبیعیات کی بعض

78

ایسی باتیں ماننا پڑتی ہیں جو بعید از قیاس اور ناقابل تسلیم ہیں۔ چونکہ ان ذہنی تعارضات کا اضافہ کئے بغیر پہلے ہی سے میرے لئے زندگی میں کافی مصیبتیں موجود ہیں اسلئے میں خود تو 79
ایسی صورت میں شخصی طور پر مطلق سے فوراً دست بردار ہوتا ہوں، اور اخلاقی تعطیل لئے لیتا ہوں یا اگر میشہ ور فلسفی ہوں تو کسی اور اصول کی مدد سے اسکو حق بجانب ثابت کرونگا۔
اگر میں مطلق کے متعلق اپنے خیال کو اسکی صرف تعطیل بخش حیثیت تک محدود رکھ سکتا تو اسکا میری دیگر صداقتوں سے تصادم نہ ہوتا؛ لیکن ہم اپنے بنیادی مفروضوں کو آسانی سے اسطرح محدود نہیں کر سکتے۔ انہیں بعض فوق العادت خصوصیات ہوتی ہیں، اور یہی باعث تصادم ہوتی ہیں۔ میرے مطلق سے انکار کرنے کے یہ معنی ہیں کہ مجھے ان خصوصیات سے انکار ہے؛ کیونکہ میں اخلاقی تعطیل لینے کو بالکل جائز سمجھتا ہوں۔
اب آپ سمجھ گئے ہونگے کہ جب میں نے یہ کہا تھا کہ نتائجیت ایک درمیانی واسطہ اور مصالحانہ کوشش ہے، جو پاپینی کے الفاظ میں متخالف نظریوں کی سختی دور کرتی ہے؛ تو اس سے میری کیا مراد تھی؟ واقعہ یہ ہے کہ اسکے یہاں نہ کسی طرح کے تعصبات ہیں، نہ متعارض عقائد، نہ سخت گیر قوانین ثبوت، وہ نہایت ہی ملنسار ہے، وہ ہر بنیادی مفروضہ کو منظور کر لیتی ہے، اور ہر ثبوت و شہادت پر غور کرتی ہے۔ اسکا یہ نتیجہ ہے کہ وہ ایک طرف مذہب کے میدان میں ایجابیت پسندانہ تجربیت کے مقابلہ میں، جسے دینیات سے عداوت و تعصب 80
ہے؛ اور دوسری طرف مذہبی عقلیت کے مقابلہ میں، جسے صرف دور دست، اعلیٰ، بسیط اور مجرد تصور سے دلچسپی ہے؛ عظیم الشان فائدہ میں ہے۔
غرض وہ خداجوئی کے دائرہ کو وسیع کر دیتی ہے۔ عقلیت صرف منطق و فلک پیمائی پر اڑی رہتی ہے، اور تجربیت صرف ظاہری حواس پر اڑی رہتی ہے؛ لیکن نتائجیت ہر شے کے لینے کے لئے تیار رہتی ہے؛ وہ منطق یا حواس کی پیروی، اور حقیر سے حقیر یا شخصی سے شخصی تجربات سب پر غور کرنے کے لئے بخوشی آمادہ ہو جاتی ہے۔ اگر صوفیانہ تجربات سے عملی نتائج نکل سکتے ہوں تو وہ انپر بھی توجہ کرنے کے لئے حاضر ہو جاتی ہے؛ اگر شخصی زندگی کے میل کچیل میں بھی خدا کے ملنے کا قرینہ ہو تو وہ وہاں بھی جا سکتی ہے۔
جو شے ہماری رہنمائی میں سب سے زیادہ کام آئے، جو زندگی کے ہر حصّہ کے لئے موزوں ہو، جو مطالبات تجربہ کی مجموعی حیثیت میں شرکت کر سکے، وہی نتائجیت کے معیار پر

اغلبًا صداقت ہے۔ اگر دینی خیالات یہ خدمت انجام دے سکتے ہوں، اگر خدا کا تصور خاص طور پر اس خدمت کی انجام دہی کا ثبوت دیتا ہو، تو نتائجیت کیسے خدا کے وجود سے انکار کر سکتی ہے؟ جو خیال اسکے نقطۂ نظر سے کامیاب ہو اسکے انکار کے کیا معنی؟ اس کے لئے واقعی حقیقت کے ساتھ موافقت کے علاوہ صداقت کی اور کون سی قسم ہو سکتی ہے؟

میں آخری محاضرہ میں پھر مذہب و نتائجیت کے باہمی تعلقات پر بحث کروں گا، لیکن آپ حضرات نے اسی وقت اندازہ کر لیا ہو گا کہ نتائجیت کتنی جمہوریت پسند ہے، اسکا ڈھنگ کیسا متنوع اور کیسا ہر موقع کے مناسب ہے، اسکے وسائل کتنے وسیع اور غیر متناہی ہیں، اور اسکے نتائج مادر فطرت کے نتائج کی طرح کیسے دوستانہ ہیں۔

81

85

محاضرہ ۳

مابعدالطبیعیات کے بعض مسائل پر نتائجی نظر

اب میں خاص خاص مسائل کے متعلق نتائجی طریقہ کے استعمال کی چند مثالیں دیکے آپ حضرات کو اس سے اچھی طرح مانوس کردینا چاہتا ہوں۔ میں ان مثالوں سے ابتدا کرتا ہوں جو سب سے زیادہ خشک ہیں؛ اور اس سلسلہ میں سب سے پہلے مسئلہ جوہر کو لیتا ہوں۔ جوہر و عرض کا فرق بہت دیرینہ اور انسانی زبان کی ساخت کے اندر مبتدا و خبر کی شکل میں موجود ہے۔ اس فرق کا ہر شخص استعمال کرتا ہے۔ فرض کیجئے آپ کے پاس سیاہ تختہ پر لکھنے کی کھریا تی ہے، اسکے صفات، خواص، عوارض، شیون و احوال، جو چاہے کہئے، کیا ہیں؟ سفیدی، بھربھراپن، لمبی اور گول شکل، پانی میں نہ گھلنا، وغیرہ وغیرہ؛ یہ صفات کھریا کی ایک مقدار کے ساتھ قائم ہیں جو اسی بنا پر جوہر یا محل صفات کہلاتی ہے۔ اسی طرح لکھنے کے اس ڈسک کی صفات "لکڑی" کے ساتھ، اور میرے اس کوٹ کی صفات "اون" کے ساتھ، قائم ہیں جو علی الترتیب ڈسک اور کوٹ کے جوہر ہیں۔ کھریا، لکڑی اور اون میں اختلاف کے باوجود کچھ خواص مشترک ہیں؛ اسلئے یہ اشیا ایک اور جوہر کی صفات

86

ہیں جو مادہ کہلاتا ہے۔ مادہ کی صفات شامل المکان اور مانع التداخل ہیں؛ علی ہذا ہمارے خیالات و احساسات ہمارے نفوس کے احوال یا خواص ہیں؛ اور ہمارے نفوس اگرچہ جوہر

ہیں لیکن بذات خود نہیں، بلکہ ایک عمیق تر جوہر کے شیئوں کی حیثیت سے جو 'روح' کہلاتا ہے۔
اس امر کا بہت پہلے ہی علم ہو گیا تھا، کہ کھریا کے متعلق ہمیں جو کچھ معلوم ہے، وہ صرف یہ کہ کھریا سفید، بھربھری وغیرہ ہوتی ہے، یا لکڑی کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں، وہ صرف اتنا کہ یہ جلتی ہے اور ریشیلی وغیرہ ہوتی ہے۔ غرض یہاں ہر جوہر کو ہم صرف صفات کے ایک مجموعہ کی حیثیت سے جانتے ہیں؛ یہی صفات ہمارے واقعی تجربہ کے لئے کسی جوہر کی ساری نقد قیمت ہوتے ہیں۔ انھی کے پردہ میں جوہر نظر آتا ہے، اگر ان سے ہمارا قطع تعلق ہو جائے تو جوہر کے موجود ہونے کا ہم کو شک تک نہ ہو۔ اگر خدا ان صفات کو بلا کسی تبدیلی کے مسلسل بھیجتا رہے اور کسی خاص وقت پر اپنی قدرت کاملہ سے انکے فنا ہوئے بغیر جوہر کو فنا کر دے، تو ہمیں جوہر کے فنا ہونے کا علم ہی نہ ہو؛ کیونکہ انکے فنا ہونے سے ہمارے تجربہ میں کوئی فرق پیدا نہ ہوگا۔ اسی بنا پر اسمیہ کہتے ہیں کہ جوہر ایک فرضی خیال ہے جو اسما کو اشیا بنا دینے کی دیرینہ انسانی عادت کا نتیجہ ہے۔ مظاہر مجموعوں کی شکل میں نظر آتے ہیں: ایک مجموعہ کھریا کا ہے، دوسرا لکڑی کا، تیسرا کسی اور شے کا، اور ہر مجموعہ کا ایک نام ہوتا ہے۔ ہم سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ نام کسی ایسی شے پر دال ہے، جسکے ساتھ یہ مجموعۂ مظاہر قائم ہے: مثلاً آج گرمی کی کمی اس شے کا نتیجہ فرض کیجاتی ہے جسے 'موسم' کہتے ہیں۔ موسم حقیقت میں دنوں کے ایک مجموعہ کا نام ہے، لیکن ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ موسم کوئی شے ہے، جو دن کے پس پشت رہتا ہے۔ اسی طرح عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ 'نام' ایک مستقل ہستی کی حیثیت سے اس واقعہ کے پس پشت موجود ہوتا ہے جو اس کا مسمیٰ ہے۔ اسمیہ کہتے ہیں کہ یہ بات یقینی ہے کہ مظہری خواص کا قیام اسمار کے ساتھ نہیں، اور اگر اسمار کے ساتھ نہیں تو کسی کے ساتھ نہیں۔ اصل یہ ہے کہ خواص میں بعض کا بعض کے ساتھ التصاق یا ایک باہم چسپیدگی ہوتی ہے؛ اسلئے اس خیال کو ترک کر دینا چاہئے کہ انکے التصاق کا سرچشمہ ایک جوہر ہے جو اگرچہ ہمارے لئے ناقابل رسائی ہے، لیکن وہ انھیں اسیطرح جوڑے رکھتا ہے جسطرح پچیکاری میں مصالحہ اسکے مختلف ٹکڑوں کو جوڑے رکھتا ہے۔ محض یہ التصاق ہی وہ شے ہے جو تصور جوہر سے ظاہر ہوتی ہے؛ باقی نفس التصاق کے پس پشت اور کوئی شے نہیں۔

مدرسیت نے جوہر کا خیال فہم سلیم سے لیا، اور اسے نہایت اصطلاحی و بدیہی بنا دیا۔

87

88 چونکہ جوہر ہم سے بالکل الگ رہتا ہے، اسلئے نتائجیت کے نقطۂ نظر سے شاید ہی کوئی اور شے ہمارے لئے اتنی بے نتیجہ ہو جتنے کہ جواہر ہیں؛ تاہم کم سے کم ایک صورت میں مدرسیت نے جوہر پر نتائجی طریقہ سے غور کر کے تصور جوہر کی اہمیت ثابت کر دی۔ میرا اشارہ ان نزاعات کیطرف ہے، جو عشائے ربانی کے اسرار کے متعلق پیدا ہوئیں۔ نتائجیت کے نقطۂ نظر سے کم از کم اس موقع پر جوہر کی عظیم الشان قیمت معلوم ہوتی ہے۔ عشائے ربانی میں چونکہ روٹی کے عوارض نہیں بدلتے پھر بھی وہ حضرت عیسیٰ کے جسم کا جزو بن جاتی ہے، اسلئے یہ انقلاب لازماً صرف جوہر میں ہوتا ہوگا۔ یعنی بطور معجزہ روٹی کے محسوس ظاہری خواص بدلے بغیر صرف اسکا جوہر ربانی جوہر سے بدل جاتا ہوگا۔ گو روٹی کے خواص بدستور باقی رہتے ہیں، تاہم یہ عظیم الشان فرق پیدا ہو جاتا ہے کہ جو لوگ اسے کھاتے ہیں وہ دراصل خود ربانی جوہر کو کھاتے ہیں لہٰذا اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جوہر اپنے عوارض سے علٰحدہ ہو کر دوسرے جوہر کے عوارض اختیار کر سکتا ہے، تو جوہر کے اس خیال کا ہماری زندگی پر عظیم الشان اثر پڑے گا۔

89 جوہر کے تصور کا صرف یہی وہ نتائجی استعمال ہے جس کا مجھے علم ہے، اور ظاہر ہے کہ اسپر سنجیدگی کے ساتھ وہی لوگ غور کرینگے جو حقیقی حضور، کا عقیدہ دیگر مستقل دلائل کی بناء پر رکھتے ہیں۔

بارکلے نے مادی جوہر پر ایسے پرزور طریقہ سے تنقید کی کہ اسکا نام بعد کے سارے فلسفہ میں گونجتا رہا۔ اس موضوع پر بارکلے کی بحث اسقدر مشہور ہے کہ یہاں صرف اسکا تذکرہ کافی ہے۔ بارکلے جس خارجی دنیا کو ہم جانتے ہیں، اسکا انکار تو کجا اسکو اور مستحکم کر دیتا ہے۔ البتہ اسکا یہ دعوی ہے کہ اگر مدرسیت کے مادی جوہر کے خیال کو تسلیم کر لیا گیا ہو ہمارے لئے ناقابل رسائی خارجی دنیا کے پس پشت موجود اور خود اس دنیا سے زیادہ عمیق و واقعی، اور اسکے قیام کے لئے ناگزیر ہے، تو یہ خارجی دنیا کے عدم واقعیت کا سب سے بڑا ثبوت ہو گا۔ اسی لئے اسکا قول ہے کہ جوہر کو تو ختم کر دو، اور خدا کو مان لو (جس کو تم سمجھ اور پہنچ سکتے ہو)! جو براہ راست محسوس دنیا کو تمہارے لئے بھیجتا رہتا ہے، اور تم الٰہی اقتدار کی بنا پر اسکی تصدیق و تائید کرتے ہو! مادہ پر بارکلے کی یہ تنقید بالکل نتائجیت پسندی کے اصول پر تھی۔ مادہ کو ہم رنگ، شکل، سختی، نرمی، وغیرہ کے احساسات کی حیثیت

90 سے جانتے ہیں؛ یہی احساسات اس لفظ کی نقد قیمت ہیں۔ مادہ کے واقعی وجود کے یہ معنی

ہیں کہ ہم کو یہ احساسات حاصل ہوتے ہیں، اور اسکے عدم کے یہ معنی ہیں کہ ہم ان احساسات سے محروم رہتے ہیں۔ بس صرف انہی احساسات کا نام مادہ ہے؛ اسلئے بارکلے مادہ کا انکار نہیں کرتا بلکہ صرف یہ بتلاتا ہے کہ اسکے معنی کیا ہیں؟ یہ اُس شئے کا صحیح نام ہے، جو بس احساسات کی حد تک نظر آتی ہے۔

لاک اور اسکے بعد ہیوم نے روحانی جوہر کے خیال پر بھی اسی طرح کی نتائجی تنقید کی، لیکن میں یہاں صرف لاک کی اس بحث کا ذکر کروں گا، جو اس نے ہماری شخصی ہویت پر کی ہے۔ لاک نتائجیت کے نقطۂ نظر سے اس خیال کو سیدھا تجربہ کی شکل میں تحویل کر دیتا ہے؛ چنانچہ اسکے نزدیک "شخصی ہویت" کے یہ معنی اتنے "شعور" کے ہیں، کہ زندگی کے ایک لمحہ میں ہم کو اور لمحے یاد آجاتے ہیں، اور ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ وہ سب ایک ہی شخصی تاریخ کے اجزا ہیں۔ عقلیت ہماری زندگی کے اس عملی تسلسل کی توجیہ ہمارے روحانی جوہر کی وحدت سے کرتی ہے؛ لیکن لاک کہتا ہے، فرض کرو خدا ہم سے شعور سلب کرلے، تو کیا اسوقت اس روحانی جوہر کے وجود سے ہم کو کوئی فائدہ ہوگا؟ یا فرض کرو وہ ایک ہی شعور مختلف روحوں میں پیدا کر دے، تو کیا ہم کو اپنی ذات کے تحقق کے وقت اس اشتراک شعور سے کسی طرح کا نقصان ہوگا؟ لاک کے زمانہ میں روح کو خاص طور پر ثواب یا عقاب کا محل سمجھا جاتا تھا۔ اب ذرا یہ دیکھئے کہ وہ اس مسئلہ پر بحث کرتے وقت کیسے نتائجیت کے نقطۂ نظر کو قائم رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "فرض کرو کہ ایک شخص سمجھتا ہے کہ میں وہی روح ہوں جو کبھی نیسٹر یا تھرسائٹس تھی، تو کیا وہ ان دونوں کے افعال کو کسی اور شخص کے افعال سے زیادہ (جو کبھی موجود تھا) اپنے افعال قرار دے سکیگا؟ لیکن فرض کرو کہ اسے نیسٹر کے کسی فعل کا شعور ہوتا ہے، جسکی بنا پر وہ نیسٹر اور اپنی ذات کو ایک ہی سمجھتا ہے . . . . جزا و سزا کا استحقاق و جواز اسی شخصی ہویت کے اندر مضمر ہے۔ یہ خیال قرین عقل ہے کہ انسان جس چیز سے ناآشنائے محض ہوگا اسکا ذمہ دار نہ ہوگا، اور جب اسکی قسمت کا فیصلہ ہوگا تو اسکا ضمیر اُسے ملزم یا معذور سمجھے گا۔ فرض کرو کسی کو ان افعال پر سزا دی جارہی ہے جو اس سے گزشتہ زندگی میں سرزد ہوئے تھے، لیکن اب ان سے بالکل بے خبر ہے تو ایسی صورت میں اسکی سزا پانے اور سرے سے اسکے مصیبت زدہ پیدا ہونے میں کیا فرق ہوگا"؟

91

92
غرض لاک کے نزدیک ہماری شخصی ہویت تمام تر ان جزئیات کے اندر مضمر ہوتی ہے جن کی نتائجیت کی رو سے تحدید کیجا سکتی ہے۔ آیا ان قابل تصدیق جزئیات یا واقعات سے الگ کسی اور روحانی مبدأ کے ساتھ یہ ہویت قائم ہے؟ یہ ایک محض عجیب و غریب خیال ہے۔ لاک چونکہ مصالحت پسند تھا، اسلئے اس نے خاموشی کے ساتھ اس خیال کو برداشت کرلیا کہ شعور کے پس پشت ایک جوہری روح بھی موجود ہے، لیکن اسکے جانشین ہیوم اور ہیوم کے بعد اکثر تجربیت پسند علمائے نفسیات نے ہماری داخلی زندگی کے قابل تصدیق التصاقات کے علاوہ روح کا انکار کردیا۔ غرض یہ لوگ روح کو ے کے تجربہ کی دنیا میں پھر اُتر آئے اور تصورات اور انکے باہمی مخصوص علائق کی نقد ریزگاریوں سے اسکو بھنا لیا۔ جیسا میں نے بارکلے کے مادہ کے متعلق عرض کیا تھا، اسی طرح روح بھی 'خیر' یا 'حق' صرف اسی حد تک ہے، اس سے زیادہ نہیں۔

مادی جوہر کے تذکرہ سے قدرتًہ مادیت کا خیال آجاتا ہے لیکن فلسفیانہ مادیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ مادہ کو کوئی مابعد الطبیعیاتی مبدء تسلیم کیا جائے۔ انسان بارکلے کیطرح مادہ کے اس مفہوم کا سختی کے ساتھ انکار کرسکتا، یا ہکسلے کی طرح مظہریت پسند ہوسکتا ہے، اور اسکے باوجود وہ اس معنیٰ میں مادیت پسند بھی ہوسکتا ہے کہ اعلیٰ مظاہر کی ادنیٰ
93
مظاہر سے تشریح کرتا ہو، اور دنیا کی قسمت کو اسکے نسبتًہ اندھے اجزا و قویٰ کے رحم پر چھوڑ دیتا ہو۔ اسی وسیع تر مفہوم کے لحاظ سے مادیت، یعنے روحانیت یا الٰہیت کی ضد کا یہ خیال ہے کہ دنیا کا سارا کارخانہ جسمانی فطرت کے دم سے چل رہا ہے، اگر انسان پوری طرح واقعات سے آگاہ ہے تو (چاہے تصوریت کے بقول فطرت صرف ہمارے نفس ہی کیلئے موجود ہو یا ایسا نہ ہو) بہرکیف وہ عضویاتی حالات کی بنیاد پر انسانی ذہن کے بہترین نتائج کی توجیہ کرسکتا ہے۔ ہمارے ذہنوں کو بہرصورت فطرت کی نوعیت وہی قلمبند کرنا پڑیگی، جو ہے، اور اس کو اندھے طبیعی قوانین کی وساطت ہی سے کارفرما رہنا پڑیگا۔ آجکل کی مادیت کا یہی رنگ ہے جس کو فطریت کہنا زیادہ بہتر ہے۔ فطریت کے بالمقابل الٰہیت نظر آتی ہے، جسے وسیع تر معنوں میں روحانیت کہہ سکتے ہیں۔ روحانیت کا دعویٰ ہے کہ نفس کا فعل اشیاء کو صرف دیکھنے اور قلمبند

کرنے ہی تک محدود نہیں، بلکہ وہ انہیں چلاتا اور ان پر عمل کرتا ہے؛ اور اسطرح دنیا کی رہنمائی اسکے ادنیٰ نہیں بلکہ اعلیٰ اجزا کرتے ہیں۔

94 اس مسئلہ پر گو اکثر بحث کیجاتی ہے، لیکن اس بحث کی حیثیت جمالیاتی ترجیحات سے زیادہ نہیں ہوتی۔ مادہ کثیف، ناتراشیدہ، درشت اور غلیظ ہے؛ روح پاکیزہ، اور اعلےٰ اور اشرف ہے؛ چونکہ عالم کی شان کے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسمیں فوقیت کا شرف اعلیٰ ہی کو حاصل ہو، اس لئے روح کو عالم کا فرمانروا اصول قرار دینا چاہیئے۔ عقلیت کی بڑی کمزوری یہ ہے کہ اسکے نزدیک تجریدی اصول ایسی آخری حد ہے، جہاں پہنچ کے ذہن بس مدا حانہ فکر پر اکتفا کرسکتا ہے۔ روحانیت جس حیثیت سے اکثر تسلیم کیجاتی ہے، اسکے لحاظ سے ہم اسے صرف اس حالت کا نام کہہ سکتے ہیں جسمیں انسان بعض تجریدوں کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک لائق روحانیت پسند پروفیسر جب مادیت کا ذکر کرتے تھے تو اسے غلیظ فلسفہ کہتے تھے، اور اپنے خیال میں یہ سمجھتے تھے کہ یہ نام مادیت کی تردید کیلئے کافی ہے۔

اسطرح کی روحانیت کا جواب دینا آسان ہے، اور اسپنسر نے اس کا قاطع جواب دیا ہے۔ اس نے اپنی نفسیات جلد اول کے آخر میں چند صفحے خوب لکھے ہیں؛ ان میں یہ دکھایا ہے کہ جو، مادہ، اسقدر نازک ہو جسکی حرکت میں ایسی ناقابل تصور تیزی و صفائی ہو جسپر

95 جدید سائنس کی توجیہات کی بنیاد ہے، اس مادہ میں غلاظت باقی نہیں رہ سکتی۔ اس نے یہ بھی دکھایا ہے کہ ہم فانی انسانوں نے روح کا جو تصور قائم کیا ہے، وہ بجائے خود اسقدر ناتراشیدہ ہے کہ واقعات فطرت کی کامل نزاکت پر حاوی نہیں ہوسکتا؛ اسکا یہ قول ہے کہ یہ دونوں لفظ فقط ایک علامت ہیں، اور دونوں کا اشارہ اس ناقابل علم حقیقت کی طرف ہے جسمیں دونوں کا اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

تجریدی اعتراض کا تجریدی جواب کافی ہوتا ہے؛ چنانچہ جہاں تک مادہ کی غلاظت و ناتراشیدگی کیوجہ سے مادیت پسندی پر اعتراض کا تعلق تھا، اسپنسر نے اعتراض کی بنیاد ہی کو کھوکھلا کردیا۔ دراصل مادہ کی لطافت بے انتہا اور ناقابل یقین حد تک لطیف ہے۔ جس شخص نے کبھی مردہ بچے یا مردہ والدین کا چہرہ دیکھا ہے، اسکی نظر میں مادہ کو، صرف اسی ایک واقعہ کی بنا پر کہ وہ کم از کم ایک زمانہ تک ایسی دلکش صورت اختیار کرسکتا تھا،

ہمیشہ کے لئے ایک مقدس شے بنجانا چاہئے۔ زندگی کا اصول خواہ مادی ہو یا غیر مادی، بہرصورت مادہ شریکِ عمل ہوتا اور زندگی کے تمام مقاصد کیلئے کارآمد ہوتا ہے۔ یہ محبوبہ تناسخ بھی مادہ کے امکانات میں تھا۔

آیئے ذرا جامد عقلیت پسندی کی طرح محض اصول پر قناعت کرنے کے بدلے اس مسئلہ کے متعلق نتائجی طریقہ سے کام لیں۔ مادہ سے ہماری کیا مراد ہے؟ اگر دنیا کو مادہ یا روح چلا رہی ہے تو اس سے عملی فرق کیا پیدا ہوگا؟ میرے خیال میں اب اس مسئلہ کی نوعیت بدل جائے گی۔

میں سب سے پہلے آپکی توجہ ایک عجیب واقعہ کی طرف منعطف کرنا چاہتا ہوں۔ ہم دنیا کا خالق مادہ کو تسلیم کریں یا خدا کو؟ جہاں تک دنیا کے ماضی کا تعلق ہے اس سے شمہ بھر فرق نہ ہوگا۔

فرض کیجئے کہ یکمرتبہ عالم کی تمام چیزیں ہمیشہ کے لئے اٹل بنا کر دیدی گئیں، وہ اسی وقت ختم ہوگئیں اور آئندہ ان کا کوئی مستقبل نہیں۔ اب خدا پرست اور مادہ پرست اس عالم کی تاریخ کی اپنے اپنے رنگ میں توجیہ کرتے ہیں۔ خدا پرست یہ دکھلاتا ہے کہ انھیں خدا نے کیسے بنایا تھا، علیٰ ہذا مادہ پرست، ہم فرض کیے لیتے ہیں کہ اسی قدر کامیابی کے ساتھ یہ دکھلاتا ہے کہ یہ فطرت کی اندھی قوتوں سے کیسے بنی ہیں۔ اسکے بعد نتائجیت پسند سے یہ فرمائش کیجاتی ہے کہ وہ ان نظریوں میں انتخاب کرے، تو وہ کیا کرے گا؟ اگر دنیا مکمل ہوچکی ہے تو وہ کیسے اپنے معیار کا استعمال کرسکے گا؟ اسکے نزدیک تصورات ایسی چیزیں ہیں جنھیں لیکے انسان تجربہ کی دنیا میں واپس آتا ہے، اور فرق کی تلاش کرتا ہے۔ مگر اس مفروضہ کی بنا پر نہ کوئی تجربہ ہوگا، اور نہ کسی ممکن فرق کی توقع ہوگی۔ چونکہ دونوں نظریوں کے تمام نتائج ظاہر ہوگئے اور پیش نظر مفروضہ کی بنا پر یہ ثابت ہوگیا کہ دونوں نظریے ایک ہیں، اسلئے نتائجیت پسند یہ کہے گا کہ مختلف ناموں کے باوجود دونوں کے معنی ایک ہیں؛ اور یہ محض لفظی بحث ہے (میرا مفروضہ یقیناً یہ ہے کہ جو کچھ ہے اس کی توجیہ میں دونوں نظریوں کو یکساں کامیابی ہوئی ہے)۔

ذرا سچے دل سے غور کیجئے! کہ اگر خدا کا کام مکمل ہوچکا [illegible] دنیا ختم ہوچکی ہے تو خدا کے وجود کا اب کیا فائدہ ہوگا۔ اسکی اس سے زیادہ قیمت نہ ہوگی جتنی اس دنیا کی۔ اسکی قدرت کے متعلق صرف اسیقدر نتیجہ نکل سکے گا کہ اسمیں کمالات بھی ہیں اور نقائص بھی۔ چونکہ اس کا کوئی

مستقبل نہ ہوگا، اور چونکہ اسکا پورا مفہوم اور پوری قیمت ان احساسات کی شکل میں متحقق اور ادا ہوچکی ہوگی جو اسکے ساتھ پیدا ہوے تھے، اور اب اسی کیساتھ ختم ہو گئے' چونکہ وہ (حقیقی [98] دنیا کی طرح) کسی آنیوالی چیز کو تیار نہ کرے گی' اور یوں اسمیں تفصیلی یا قیمتی اہمیت نہ پیدا ہوگی؛ اس لئے کیوں اسکے ذریعہ سے خدا کی — کہنا چاہئے کہ — پرستش کیجائے۔ خدا جو کچھ کر سکتا تھا کرچکا؛ اسی حد تک ہم اسکے شکور ہیں؛ مگر اس سے زیادہ نہیں۔ اسکے بالمقابل نظریہ کو لیجئے! تو وہ یہ کہتا ہے کہ مادہ کے ذرّے اپنے قوانین کی پابندی کر کے اس دنیا کو بے کم و کاست بنائیں؛ تو کیا اس نظریہ کی رو سے ہمیں خدا کی طرح مادہ کے ذروں کا مشکور نہ ہونا چاہئے؟ اگر ہم خدا کو نظر انداز کر کے صرف مادہ کو ذمہ دار قرار دیں تو ہمارا کونسا نقصان ہو جائے گا؟ کوئی مخصوص 'مُردنی' و 'درشتی' (جو مادہ کی طرف منسوب کیجاتی ہے۔م) کہاں سے آجائے گی؟ اگر تجربہ ہمیشہ وہی رہے جو اسوقت ہے' تو خدا اسکی موجودگی سے اسکی 'زندگی' و 'مایہ داری' میں کیسے اضافہ ہوسکے گا۔

صاف بات یہ ہے کہ اس سوال کا جواب دینا غیر ممکن ہے۔ جس دنیا کا ہم کو واقعی تجربہ ہے اسے دونوں مفروضوں میں تفصیل کے لحاظ سے یکساں 'براوننگ' کے بقول 'تعریف و ہجو' کے لحاظ سے یکساں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ دونوں صورتوں میں دنیا جیسی ہے ویسی ہی رہتی؛ وہ ایک ایسا عطیہ ہے جو واپس نہیں لیا جاسکتا؛ نہ اسکی علت مادہ قرار دینے سے ان اجزا میں کوئی کمی ہوگی جن سے یہ بنی ہے؛ نہ خدا کو اسکی علت قرار دینے سے ان میں کوئی اضافہ [99] ہوگا۔ وہ خدا ہیں یا سالمات جو کچھ ہیں' اسی دنیا کے ہیں (کسی دوسری دنیا کے نہیں)۔ اگر خدا ہے تو وہ بھی وہی کر رہا ہے جو سالمات کرتے' یا یوں کہئے کہ سالمات کے پردہ میں نظر آ کے خود اس مشکریہ کو حاصل کر لیتا ہے جو سالمات کو ملنا چاہئے' اس سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ اگر خدا کی موجودگی سے اس کارخانہ میں کوئی نیا پہلو یا نیا نتیجہ نہیں ظاہر ہوتا' تو ایسی موجودگی سے خدا کی عظمت میں کوئی اضافہ نہیں ہوسکتا۔ نہ ایسی حالت میں خدا کے نہ رہنے' اور صرف ذرّوں کی کارفرمائی سے خدا کی عظمت میں کمی ہوتی ہے۔ جب تماشا ختم ہو چکے اور پردہ گر جائے تو اسکے مصنف کو نہ استاد فن کہنے سے تماشا کچھ بہتر ہو جائے گا اور نہ اناڑی کہنے سے تماشا خراب ہو جائے گا۔

اسلئے اگر ہمارے مفروضہ سے آئندہ تجربہ یا طریق کار کے متعلق کوئی امر اخذ نہ کیا جاسکا تو

مادیت اور الٰہیت کی ساری بحث بے معنی اور مہمل ہوگی۔ اس صورت میں خدا اور مادہ دونوں کے معنی بالکل ایک ہو جائیں گے یعنی بلاکم و کاست وہ طاقت، جو ایسی مختتم دنیا بنا سکی۔ اور اسطرح کی فضول بحث کے نام سے جو شخص کانوں پر ہاتھ رکھے گا، وہ بڑا سمجھدار ہوگا۔ اسی لئے اکثر آدمی (100) جبلتہ اور سائنس وال ارادۃً ایسی فلسفیانہ بحثوں کے نام سے کانوں پر ہاتھ رکھتے ہیں، جن سے آئندہ متعین نتائج کے پیدا ہونیکی کوئی توقع نہیں ہوتی۔ ہم فلسفہ کے متعلق اس الزام سے خوب واقف ہیں کہ اسکی بحث لفظی اور لاحاصل ہوتی ہے۔ اگر نتائجیت صحیح ہے، اور ان نظریات سے کوئی عملی نتیجہ نہیں نکلتا، خواہ کیسا ہی بعید سے بعید اور نازک سے نازک ہو، تو فلسفہ پر یہ الزام بالکل بجا ہے۔ عام آدمیوں اور سائنس دانوں کا تو یہی قول ہے کہ انھیں اسطرح کے کوئی نتائج نظر نہیں آتے، اب اگر مابعد الطبیعیات والے بھی کوئی ایسا نتیجہ نہیں بتا سکے تو دوسروں کی مخالفت بالکل حق بجانب ہے۔ انکا علم شاندار یاوہ گوئی کا مصداق ہے، اور اسکی تعلیم کے لئے پروفیسر مقرر کرنا حماقت میں داخل ہے۔

اسی لئے مابعد الطبیعیات کے ہر سچے مباحثہ میں کوئی نہ کوئی عملی نتیجہ خواہ وہ کتنا ہی ظنی و بعید کیوں نہ ہو ضرور شامل ہوتا ہے۔ آئیے اس امر کے اندازہ کے لئے ہم اس مسئلہ کو لیں جو اسوقت ہمارے پیش نظر ہے، اور یہ فرض کریں کہ ہم اسی دنیا میں ہیں، جس میں رہتے ہیں، (101) جس کا کوئی مستقبل ہے، اور جو ابھی نامکمل ہے۔ اس نامکمل دنیا میں الٰہیت یا مادیت کا سوال ہی عملی اور اس قابل ہوگا کہ اسکی اہمیت کا اندازہ کرنے کے لئے تھوڑا سا وقت صرف کیا جائے۔

اگر تجربہ کے تاہنوز واقعات کو ایک طرف محض اندھے سالمات کے ابدی قوانین کی بے مقصد تشکیل کا، یا دوسری طرف خدا کی دانائی کا نتیجہ قرار دیا گیا تو نہیں سے ہر صورت کے لحاظ سے ہمارے عمل میں کیا اختلاف ہوگا۔ یہ صحیح ہے کہ گزشتہ واقعات کے نقطۂ نظر سے کوئی فرق نہ ہوگا، جو واقعات پیش آنیوالے تھے وہ پیش آ چکے، جو نفع ان سے ہونے والا تھا وہ ہو چکا، خواہ انکا سبب خدا ہو یا سالمات، دونوں کا حاصل ایک ہے۔ اسی بنا پر آجکل بہت سے مادہ پرست اس مسئلہ کی عملی اور آئندہ حیثیت کو یکسر نظر انداز کر کے یہ دکھاتے ہیں کہ اگر مادہ سے اسقدر فوائد حاصل ہو سکتے ہیں تو وہ اپنے کارنامہ کے لحاظ سے خدا کی طرح ایک مقدس ہستی ہے، بلکہ درحقیقت خدا مرادف اور وہی ہے، جس کو تم خدا کہتے ہو۔ اور یوں لفظ مادیت سے ذم کے پہلو بلکہ خود اس لفظ ہی کو اپنی اصطلاح سے خارج کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایسے

102 الفاظ کو استعمال کرنا ہی چھوڑ دو جن میں تخالف پیدا ہو گیا ہے؛ اور انکے بجائے ایسے الفاظ استعمال کرو جو ایک طرف ملایانہ مفاہیم، اور دوسری طرف مادیانہ نا تراشیدگی، انگھڑپن اور پستی سے پاک ہیں۔ خدا یا مادہ کے بجائے "سرّ ازل" "غیبی طاقت" "یکہ و تنہا قوت" کہو! یہی وہ طریقہ ہے، جسپر اسپنسر زور دیتا ہے۔ اگر فلسفہ کا کام صرف ماضی پر غور کرنا ہوتا تو یقیناً اسپنسر کی یہ رائے اسکے ایک اچھے نتائجیت پسند ہونیکا اعلان کرتی۔

لیکن فلسفہ کو مستقبل پر بھی نظر رکھنا پڑتی ہے۔ دنیا جو کچھ کر چکی ہے اسمیں جو کچھ ہو چکا ہے اس سے جو کچھ مل چکا ہے، ان سب کے دیکھنے کے بعد فلسفہ کو یہ پوچھنا پڑتا ہے کہ آئندہ کے لئے یہ کیا وعدہ کرتی ہے؟ کوئی ایسا مادہ بتاؤ جو کامیابی کا وعدہ کرتا ہو، جو اپنے قوانین کی رو سے ہمیں کمال تک پہنچا دینے کا میثاق ہو، پھر دیکھئے کہ جسطرح اسپنسر اپنی غیبی طاقت کی پرستش کرتا ہے، اسی طرح ہر معقول پسند آدمی اس مادہ کی پرستش کرے گا۔ اسطرح کے مادہ سے صرف ابتک راستبازی نہ پیدا ہو گی، بلکہ تا ابد پیدا ہوتی رہے گی، اور یہی ہمیں چاہئے۔ چونکہ خدا جو کچھ کرتا ہے، عملاً وہی یہ مادہ بھی کرے گا، اسلئے وہ خدا کے مساوی ہوگا، اسکا فعل خدا 103 کا فعل ہوگا، اور یہ اس دنیا میں ہوگا جہاں خدا کی ضرورت نہ ہو گی؛ ایسی دنیا میں خدا کی کمی کبھی بجا طور پر محسوس نہ کی جا سکے گی۔

لیکن جس مادہ سے اسپنسر کے کائناتی ارتقاء کا عمل جاری ہے، کیا وہ اسی طرح کے کبھی نہ ختم ہونیوالے کمال کا اصول ہے؟ یقیناً نہیں۔ کیونکہ جس چیز یا نظام کی بنیاد کائناتی ارتقاء پر ہے، اسکا انجام سائنس کی پیشین گوئی کے بموجب فنا ہے۔ اسپنسر نے چونکہ اس بحث کے صرف جمالیاتی پہلو کو پیش نظر رکھا، اور عملی پہلو کو نظر انداز کر دیا، لہذا اس عقدہ کے حل کرنے میں ان سے کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔ اب ذرا ہمارے عملی نتائج کے اصول سے کام لیجئے، پھر دیکھیئے کہ فوراً الٰہیت یا مادیت کے سوال میں یقینی اور زبردست اہمیت پیدا ہوتی ہے۔

الٰہیت اور مادیت کو اگر ماضی کے نقطۂ نظر سے دیکھیئے، تو ان دونوں میں کوئی بڑا فرق نہیں معلوم ہوتا، لیکن اگر مستقبل کے نقطۂ نظر سے دیکھیئے، تو یہ دونوں اصول تجربہ کے متعلق دو مختلف منظر پیش کرتے ہیں۔ میکانی نظریۂ ارتقا کی رو سے، جس قدر خوشوقتی کے مواقع ہمیں اپنے عضوی نظامات کی بدولت حاصل، اور جسقدر نصب العین ہمارے نفس کی بدولت قائم ہوتے ہیں، 104 ان سب کے لئے مادہ و حرکت کی تعمیم و تقسیم کے قوانین کا مشکور رہنا چاہئے؛ لیکن یہی قوانین

ایکدن اپنا کام آپ تمام کر کے رہیں گے۔ عالم کے اس آخری حشر کی جو تصویر ارتقائی سائنس کی پیشین گوئیاں کھینچتی ہیں، وہ آپ سب کو معلوم ہے؛ اسے بیان کرنے کے لئے مجھ کو بالفور کے الفاظ سے بہتر تعبیر نہیں مل سکتی: "ہمارے اس نظام عالم کی طاقتوں کو زوال ہوگا؛ آفتاب کی روشنی ماند پڑ جائے گی؛ یہ زمین بے حرکت اور بے سیل و نہار ہو کر اس دَور کو برداشت نہ کریگی، جس کی بدولت دم بھر کیلئے اسکی پرسکون تنہائی میں فرق آگیا ہے؛ انسان خاک میں ملجائیگا اور اسکے تمام خیالات بھی نیست و نابود ہو جائینگے؛ جس بے چین شعور نے، عالم کی پرسکون مُہرِ خاموشی کو توڑ کر، اسکے ایک گمنام گوشہ میں چشم زدن کے لئے ہنگامہ مچا رکھا تھا، اسے چین آجائیگا؛ مادہ کو اب اپنا علم نہ ہوگا؛ غیر فانی یادگاریں اور کارنامے، بلکہ خود موت اور موت سے بھی قوی تر محبت، یہ سب چیزیں اسطرح مٹ جائیں گی کہ گویا کبھی کچھ تھا ہی نہیں؛ انسان کی محنت، طباعی، انہماک اور جفاکشی نے جو کچھ نسلہا نسل کیا تھا، اسکی بدولت کسی چیز کی حالت نہ اچھی ہوگی اور نہ بری۔"

105 بس اسکا یہی کانٹا ہے جو رہ رہ کے کھٹکتا ہے۔ یہی پہلو، کہ عالم کے اس عظیم الشان طوفان میں، اگرچہ بہت سے جواہر نگار ساحل نظر آتے ہیں، گو بہت سے سحر آفریں ابر اڑتے پھرتے ہیں، اور ہمارے خوش کرنے کے لئے ہماری دنیا کیطرح مٹنے سے پہلے ہماری نظر کے سامنے ٹھہرے رہتے ہیں، لیکن جب یہ نظر سے اوجھل ہو جائیں گے تو خود انکی اور بیش قیمتی کے اُن عناصر کی قائم مقامی کے لئے جو ان میں موجود ہونگے، عدم اور محض عدم رہجائیگا۔ ختم، رخصت، ہستی کی قلمرو سے ہمیشہ کے لئے روانہ، نہ انکی صدائے بازگشت نہ یادگار، نہ کسی ایسی شے پر کوئی اثر جو اسکے بعد اسی طرح کے نصب العینوں کی فکر ے سکے۔ آجکل علمی مادیت کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے، اسکے لحاظ سے یہی آخری اور ہمہ تن بربادی اسکی حقیقت ہے۔ دور ارتقا کی اس بربادی کے بعد جو قوتیں باقی رہجائیں گی، وہ اعلیٰ نہیں بلکہ ادنیٰ قوتیں ہونگی۔ اس حقیقت کا خود اسپنسر کو بھی اتنا ہی یقین ہے، جتنا کسی اور کو، پھر وہ کیوں اسطرح دلائل قائم کرتا ہے کہ جیسے ہم اسکے اصول فلسفہ یعنی مادہ و حرکت کی

106 ناتراشیدگی پر از راہِ حماقت محض جمالیاتی نقطۂ نظر سے اعتراض کر رہے ہیں، حالانکہ جس چیز سے ہماری روح کانپتی ہے وہ (مادہ و حرکت کی ناتراشیدگی نہیں بلکہ اسکے) آخری عملی نتائج کی انتہائی حرماں نصیبی ہے۔

نہیں، مادیت پر اصلی اعتراض ایجابی نہیں بلکہ سلبی ہے! مادیت کی اسوقت جو حالت ہے اسکی شکایت فضول ہے۔ ناتراشیدگی وہی ہو سکتی ہے جو ہے؛ یہ ہمیں معلوم ہے۔ ہمیں شکایت اس بات کی ہے جو مادیت میں نہیں ہے: یعنی یہ کہ اس سے ہماری اعلیٰ اغراض کی مستقل ضمانت اور ہماری بعید تر امیدوں کی تکمیل نہیں ہوتی۔

بخلاف اسکے خدا کا خیال چاہے ریاضیات کے ان خیالات سے وضاحت میں کتنا ہی کم ہو جو میکانی فلسفہ میں رائج ہیں لیکن کم از کم یہ فوقیت ضرور حاصل ہے کہ اس سے ایک اعلیٰ نظام کے دائمی بقا کی ضمانت ہو جاتی ہے۔ اگر دنیا میں ایسا خدا موجود ہے جس کا حکم ناطق ہے تو چاہے دنیا جلکر خاک ہو جائے یا جمکر برف بن جائے لیکن ہم خیال کر لیتے ہیں کہ اسکو قدیم نصب العینوں کا لحاظ ہے اور وہ انھیں کہیں نہ کہیں بار آور کرے گا؛ اسلئے یہ سانحہ جزئی تو ہنگامی ہے اور بربادی و تباہی اشیاء کا بالکل آخری انجام نہیں! ایک ابدی اخلاقی نظام کی یہ آرزو انسانی قلب کی سب سے گہری آرزوؤں میں ہے! ڈانٹے اور ورڈسورتھ کی طرح جو شعرا اس نظام کے اذعان پر زندہ رہتے ہیں انکے کلام کی غیر معمولی قوت بخشی و تسلی رہی اسی واقعہ کی مرہون منت ہے۔ مادیت اور روحانیت کی اصل حقیقت مادہ کے اندرونی جوہر یا خدا کے مابعد الطبیعیاتی صفات کے متعلق موشگافانہ تجریدات نہیں، بلکہ عملی و جذباتی رجحانات، امید و توقع کے مطالبات کی تکمیل، اور ان تمام نازک نتائج میں مضمر ہے جو انکے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادیت اخلاقی نظام کی ابدیت سے انکار اور آخری امیدوں کے انقطاع کے مرادف ہے؛ روحانیت اخلاقی نظام کی ابدیت کے اقرار اور امیدوں کی جولانیوں کے مرادف ہے۔ یہ بحث یقیناً ان لوگوں کے لئے کافی حد تک صداقت رکھتی ہے جنھیں اسکا احساس ہے، اور جبتک انسان انسان ہے اسوقت تک فلسفہ میں سنجیدگی کے ساتھ یہ بحث جاری رہے گی۔

ممکن ہے آپ حضرات میں سے بعض اب بھی انکی مدافعت کے لئے تیار ہو جائیں، اور یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ دنیا کے مستقبل کے متعلق مادیت و روحانیت کی پیشین گوئیوں میں فرق ہے، عقلمندی کے نقطۂ نظر سے اس فرق کو بعید اور ناقابل اعتبار قرار دیکے اسے یہ منہ بنائیں، اور کہیں کہ عقلمندی کی بات یہ ہے کہ انسان بہت دور تک نظر نہ دوڑائے، اور دنیا کے انجام کے متعلق ان وہمیات سے پریشان نہ ہو۔ لیکن ہمیں

107

108

صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ اگر آپ کا یہی قول ہے تو آپ انسانی فطرت کے ساتھ
ناانصافی کر رہے ہیں؛ آپ صرف 'بے عقلی' کا لفظ بول کر مذہبی افسردگی کا فیصلہ
نہیں کر سکتے۔ مطلق اشیاء، مکمل اشیاء، آخری اشیاء سے فلسفہ کو سچا سروکار ہے۔
تمام اعلیٰ طبائع ان پر سنجیدگی سے غور کرتے ہیں؛ جو شخص اپنی نظر کو محدود رکھتا ہے،
وہ شخص سطحی آدمی ہے۔

اس بحث میں واقعہ کی تنقیحات کا بلا شبہ ہمیں بالفعل صحیح اندازہ نہیں؛ لیکن رنت و حالات
کی تمام شکلیں امید کی طرف لے جاتی ہیں، اور مادیت کا آفتاب ناامیدی کے سمندر
میں ڈوب جاتا ہے۔ مطلق کے بارے میں جو کچھ میں کہہ چکا ہوں، اسے ذرا یاد
کیجیے! اسکی بدولت ہمیں اخلاقی تعطیل ملتی ہے؛ یہی ہر مذہبی خیال کی حالت ہے۔
مذہبی خیال سے ہم میں سرگرمی ہی پیدا نہیں ہوتی، بلکہ ہماری خوشی، ہماری بے فکری،
109 ہمارا اعتماد، حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔ بیشک اسکی جو بنیاد مذہبی خیال بیان کرتا ہے
وہ کافی مبہم ہے؛ خدا پر ایمان کیوجہ سے مستقبل کے جن نجات بخش واقعات کا
ہمیں تعین ہوتا ہے ان کا حساب سائنس کے ناتمام طریقوں سے لگانا پڑے گا ہم
اپنے خدا کا مطالعہ اسکی مخلوق کے مطالعہ سے کر سکیں گے؛ لیکن اگر ہم خدا رکھتے ہیں تو
اس جانفشانی سے پہلے ہی اس کے خیال سے لطف اندوز ہو سکیں گے۔ خود
میرا یہ خیال ہے کہ خدا کی شہادت ابتداءً انسان کے ذاتی و باطنی تجربات سے
ملتی ہے؛ جب ان سے ایکمرتبہ خدا ملگیا تو اسکے نام سے کم از کم تعطیل کا فائدہ حاصل ہو گیا۔
آپکو یاد ہوگا، کل میں نے صداقتوں کے باہم تصادم، اور ایک کے دوسرے کو دور
کرنے کے متعلق کیا عرض کیا تھا؟ خدا کے خیال کی صداقت کو بھی اور صداقتوں سے نبرد آزمائی
کرنا پڑتی ہے؛ یہ انکی اور وہ اسکی آزمائش کرتی ہیں؛ جب ہماری تمام صداقتیں راہ راست پر
آجائیں تب جاکر کہیں خدا کے متعلق ہماری آخری رائے قائم ہو سکتی ہے۔ یہ امید رکھنی چاہیے
کہ عارضی تصفیہ کی کوئی ایسی صورت نکل آئے گی جس سے اختلافات مٹ سکیں گے۔

اب میں ایک نہایت قریب التعلق فلسفیانہ مسئلہ کو لیتا ہوں یعنی عالم میں نظم و نسق کا
110 سوال۔ یہ خیال نامعلوم زمانہ سے چلا آتا ہے کہ خدا کا وجود بعض فطری واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔
بہت سے واقعات ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا یہ ایک دوسرے کو پیش نظر رکھ کے مرتب کیے گئے ہیں؛ مثلاً ہد

کی چونچ، زبان، دم، پنجے ایسی جگہ کے لئے بہت ہی موزوں ہیں، جہاں درختوں کی کثرت ہو، اور ان درختوں کی چھال میں کیڑے رہتے ہوں۔ یا ہماری آنکھ کے مختلف حصے، قانون روشنی کے بالکل مطابق ہیں، جسکی شعاعوں سے شبکیہ پر تصویر صاف اتر آتی ہے۔ ان مختلف الاصل واقعات کے اس حد تک ایک دوسرے کے لئے موزوں ہونے سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا تھا کہ عالم کی آفرینش کسی نقشہ کے مطابق ہوتی ہے، اور اس نقشہ کا بنانے والا الانسان دوست 'خدا' ہے۔

اس استدلال کی پہلی منزل یہ تھی کہ نظم ونسق کا وجود ثابت کیا جاتا۔ چنانچہ فطرت کا کونا کونا چھان کے ایسے نتائج جمع کئے گئے جو جداگانہ اشیاء کی باہم موزونیت سے پیدا ہوتے تھے: مثلاً ہماری آنکھ پیٹ کی تاریکی میں، اور روشنی آفتاب میں پیدا ہوتی ہے؛ لیکن دونوں ایک دوسرے کے لئے کیسے موزوں ہیں! اس سے ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ پیش نظر مقصد رویت ہے، اور اس مقصد کا ذریعہ حصول آنکھ اور روشنی کے دو جداگانہ واقعات میں موزونیت۔

جب ہم اس امر کا خیال کرتے ہیں کہ ہمارے اسلاف اس استدلال کی قوت کو اسقدر متفقاً محسوس کرتے تھے، تو ہمیں یہ دیکھ کے تعجب ہوتا ہے کہ ڈاروِن کے نظریہ کی کامیابی کے بعد سے اسکی اہمیت اتنی کم رہ گئی۔ ڈاروِن نے ہمیں یہ بتایا کہ اتفاقی واقعات کو اگر یکجائی کا وقت ملے تو وہ 'موزوں' نتائج پیدا کر سکتے ہیں۔ اس نے یہ دکھایا کہ فطرت کی قوت بہت سے ایسے نتائج کے پیدا کرنے میں برباد ہوتی ہے جو ناموزوں ہونے کی وجہ سے ضائع ہو جاتے ہیں۔ اس نے تطابق کی ایسی مثالوں پر زور دیا جن سے آفرینش کے نقشہ ساز کا اچھا نہیں بلکہ برا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ سب کا دار مدار نقطۂ نظر پر ہے۔ چھال سے کیڑے نکالنے کیلئے ہدہد کے جسم کی مکمل موزونیت، کیڑے کے نزدیک اس بات پر دلالت کرتی ہے، کہ ہدہد کا کارساز بہت ہی سنگدل ہے۔ 111

متکلمین نے اب اپنے خیال میں اتنی وسعت پیدا کر لی ہے کہ اہیں ڈاروِن کے واقعات ارتقا بھی داخل ہو سکتے ہیں: اور پھر انکی تشریح سے تدبیر الٰہی کا اثبات بھی ہو سکتا ہے۔ ایک زمانہ میں تدبیر الٰہی اور میکانیت یا مشین کے مقابلہ اور دونوں میں سے ایک کے تسلیم کرنیکا سوال تھا: گویا انسان یہ کہتا تھا کہ "میرا جوتا میرے پیر کے لئے موزوں ہے، اس لئے

مشین سے اسکا بننا غیر ممکن ہے۔" لیکن ہم کو یہ معلوم ہے کہ یہ دونوں باتیں واقعہ ہیں؛ جوتا
مشین سے بنا ہے، لیکن خود مشین اسطرح بنی ہے کہ اس سے پیر کے لئے موزوں جوتے بن سکتے
112
ہیں۔ علم کلام کو خدا کے نقشۂ آفرینش میں صرف اسی طرح کی توسیع کی ضرورت ہے۔ فٹبال کھیلنے والو
کا مقصد صرف گیند کو گول تک پہنچا دینا نہیں (اگر یہی ہوتا تو وہ کسی دن اندھیری رات میں
آتے اور گیند کو گول کے باہر رکھ جاتے) بلکہ وہ اس مقصد کو حالات کی ایک مقررہ
مشین یعنی کھیل کے قواعد اور کھیلنے والوں کی مخالفت کی وساطت سے حاصل کرنا چاہتے ہیں
اسی طرح خدا کا مقصد، مثلاً انسان کا صرف تحفظ نہیں، بلکہ وہ اس تحفظ کو فطرت کی
عظیم الشان مشین کے ذریعہ سے انجام دینا چاہتا ہے۔ فطرت کے عظیم الشان قوانین اور
مدمقابل قوتوں کے بغیر انسان کی آفرینش و تکمیل اسقدر بے مزہ ہوتی کہ خدا سے اپنے لئے
تجویز نہ کرتا۔

یوں نظم عالم سے استدلال کی صورت تو قائم رہتی ہے لیکن اسکا وہ قدیم ہیولی
باقی نہیں رہتا جو سہل انسانی طریقہ کو متضمن تھا۔ اب آفرینش عالم کا نقشہ ساز اگلا سا انسان نما
خدا نہیں؛ اسکا نقشہ اتنا پھیل گیا ہے کہ ہم انسانوں کے لئے اسکا پوری طرح سمجھنا غیر ممکن
ہے۔ اسکے نقشہ کی ماہیت کا خیال ہمارے لیے ایسا سمجھا جاتا ہے کہ اسکے مقابلہ میں اس
113
نقشہ کے لئے نقشہ ساز ہونیکا ثبوت لاحاصل سا ہو جاتا ہے۔ ہم مشکل سے اس کائناتی ذہن
کی نوعیت کو سمجھ سکتے ہیں، جس کا مقصد پوری طرح نیکی و بدی کے اس عجیب و غریب مجموعہ کی
شکل میں ظاہر ہوتا ہے، جسے ہم اس حقیقی دنیا کے واقعات میں دیکھتے ہیں؛ بلکہ شاید ہم اسے
سمجھ ہی نہیں سکتے۔ نقشہ کے صرف لفظ سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے، اور نہ کسی امر کی تشریح
ہوتی ہے۔ اب یہ سوال ہی بیکار ہے کہ آفرینش عالم کا کوئی نقشہ ہے یا نہیں۔ اب اصل
سوال یہ ہے کہ خواہ آفرینش عالم کا نقشہ ہو یا نہ ہو، خود عالم کیا ہے؟ لیکن اس سوال کا
جواب تمام جزئیات فطرت کے مطالعہ سے مل سکتا ہے۔

یاد رکھئے کہ فطرت نے خواہ کچھ ہی پیدا کیا ہو یا پیدا کر رہی ہو، لیکن اسکے ذرائع
کو ان پیدا کردہ اشیا کے لئے کافی اور موزوں ہونا چاہئے۔ پیداوار کی خواہ کوئی نوعیت
ہو، لیکن بالآخر موزونیت سے نظم پرستی کے وجود پر استدلال ہوگا: مثلاً کوہ پیلے کے
حال میں پھٹنے سے برباد شدہ گھروں، انسانوں اور جانوروں کی لاشوں، غرقاب جہازوں

اور راکھ کے ڈھیروں کے ایک ہولناک شکل میں ظاہر ہونے کے لئے اسکی پوری گزشتہ
تاریخ کی ضرورت تھی۔ فرانس کو ایک قوم بننا اور بارٹمنیک آباد کرنا تھا، ہمارے ملک کو
زندہ رہنا اور وہاں جہاز بھیجنا تھے؛ اگر خدا کے پیش نظر یہی مقصد تھا تو اس مقصد کے حصول 114
کے لئے گزشتہ صدیوں نے جس طرح اپنے اثرات کا استعمال کیا، اس سے بہت زیادہ
عقل و دانش ثابت ہوتی ہے۔ یہی حالت ان تمام چیزوں کی ہے جو تاریخ یا فطرت میں نظر
آتی ہیں، اور جن کا واقعی تحقق ہوتا ہے کیونکہ اشیاء کے اجزاء سے ہمیشہ کوئی نہ کوئی معین نتیجہ
نکلنا چاہیئے خواہ اس نتیجہ میں تخالف ہو یا توافق۔ جو نتیجہ واقعی نکلا ہے اسے جب ہم دیکھیں
تو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ جن حالات سے یہ نتیجہ نکلا ہے وہ قصداً ایسے تجویز کیے گئے تھے کہ
ان سے لامحالہ یہی نتیجہ نکلتا۔ اسلئے ہم ہر قابل تصور دنیا کے بارے میں خواہ اسکی کچھ ہی نوعیت ہو
یہ کہہ سکتے ہیں کہ عالم کی پوری مشین اسطرح بنی تھی کہ یہ نتیجہ ان سے پیدا ہی ہوتا۔

پس بناء بر نتائجی نقطۂ نظر سے نقشہ کا محض لفظ ایک خالی کارتوس ہے
اس سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے اور نہ کوئی کام ہوتا ہے؛ البتہ نقشہ اور نقشہ ساز کی حقیقت
کا سوال بے شک اہم ہے اور اسکا تخمینی جواب بھی صرف واقعات کے مطالعہ سے مل سکتا ہے
لیکن جن لوگوں کو 'نقشہ' اور 'نقشہ ساز' کے موجود ہونے اور نقشہ ساز میں شان الٰہی کے
پائے جانے پر اصرار ہوتا ہے انہیں واقعات سے زیر طلب جواب کے ملنے تک ان الفاظ
سے بھی نتائجی فائدہ حاصل ہوتا ہے؛ یہ وہی فائدہ ہے جو روح، 'خدا مطلق'، کے الفاظ سے
حاصل ہوتا ہے۔ گو نقشہ یا نظم عالم کا خیال اشیاء سے بالاتر یا انکی تہ میں پوشیدہ محض ایک 115
عقلی اصول کی حیثیت سے لاحاصل ہوتا ہے لیکن جب ہمارا ایمان اسے کسی دینی خیال
کے قالب میں ڈھال لیتا ہے تو وہ ایک امید یا وعدہ بنجاتا ہے؛ اور جب اسکو لیکر ہم
تجربہ کی دنیا میں واپس آتے ہیں تو مستقبل کے متعلق ہماری دید میں اعتماد کا رنگ بڑھ جاتا
ہے۔ اگر اشیاء کا انتظام اندھی نہیں بلکہ بینا طاقت کے ہاتھ میں ہے، تو ہم بہتر نتائج کی توقع
کر سکتے ہیں۔ یہی مبہم اعتماد نتائجیت کے نقطہ نظر سے وہ اہم شے ہے جو بالفعل نقشہ اور نقشہ ساز
کے الفاظ میں نظر آتی ہے لیکن اگر کائناتی اعتماد غلط نہیں بلکہ صحیح ہے، بدتر نہیں بلکہ بہتر ہے، تو
یقیناً وہ بہت ہی اہم چیز ہے؛ — کم از کم ممکن صداقت کا اتنا حصہ تو ان الفاظ میں
موجود ہی ہے۔

آئیے! ایک اور بحث کو لیں جو نہایت پامال ہو چکی ہے: یعنی جبر و اختیار۔ جو لوگ اختیار کے قائل ہیں، وہ اکثر عقلیت کے رنگ میں اسکے قائل ہیں؛ ان کے نزدیک اختیار ایک اصول، ایک حقیقی قوت، یا فضیلت ہے، جسکے اضافہ سے انسان کی عظمت میں عجیب ترقی ہوتی ہے؛ اور انسان کو اسی بناء پر اختیار کا قائل ہونا چاہئے۔ 116
جبریہ جو اختیار کے منکر ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی فرد انسان کسی شئی کو از سر نو عالم وجود میں نہیں لاتا، بلکہ ماضی کی اس جد و جہد کو صرف مستقبل کی طرف منتقل کر دیتا ہے، جس کا وہ خود ایک نہایت ہی حقیر مظہر ہے۔ اس طرح جبریہ انسان کی عظمت کو گھٹاتے ہیں۔ جب انسان کو اس تخلیقی طاقت سے محروم کر دیا جاتا ہے تو لازماً اسکا وقار کم ہو جاتا ہے۔
میرے نزدیک، آپ لوگوں میں آدھے زیادہ اختیار کے جبلی یقین میں شریک ہیں، اور اس یقین میں اسکی وقار افزائی کو بڑا دخل ہے۔

اس مسئلہ اختیار پر نتائجیت کے نقطہ نظر سے بھی بحث کی گئی ہے، اور یہ عجیب بات ہے کہ فریقین نے اسکی ایک ہی نتائجی تعبیر و تشریح کی ہے۔ آپکو یہ معلوم ہے کہ مذہبی سوالات کا اخلاقیات کی بحثوں میں کتنا حصہ ہے۔ بعض لوگوں کی باتیں سنئیے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات کا مقصد صرف معائب و محاسن کا ایک ضابطہ ترتیب دینا ہے۔ یہی قانون اور علم کلام کی حالت ہے؛ جرم، گناہ، اور سزا سے ہماری دلچسپی اب تک اسی کی بدولت قائم ہے۔ کون مورد الزام ہے؟ ہم کس کو سزا دے سکتے ہیں؟ خدا کس کو سزا دے گا؟ یہ سوالات ایک خراب خواب کی طرح انسان کی مذہبی تاریخ پر مسلط ہیں۔
اس لئے جبر و اختیار دونوں پر خوب مخالفانہ آوازے کسے گئے، اور ہر ایک 117 کو دوسرے نے مہمل کہا؛ کیونکہ ہر ایک کے دشمنوں کے نزدیک اسکی وجہ سے نیک یا بد افعال کا، فاعل کی طرف منسوب کرنا ناممکن تھا۔ کیا طرفہ تماشا ہے! انسان کے مختار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک بالکل نیا کام کر سکتا ہے؛ وہ ماضی پر ایک ایسی شئے کا اضافہ کر سکتا ہے جسکا خود ماضی سے تعلق نہیں ہوتا۔ اسکے مقابلہ میں اگر ہم مجبور ہیں، یعنی تمام افعال کے سرزد ہونے کا پہلے ہی سے فیصلہ ہو چکا ہے، اور ہمارا کام صرف ماضی کی جد و جہد کو مستقبل کی طرف منتقل کر دینا ہے، تو قائلین اختیار یا قدریہ کہتے ہیں کہ انسان کے افعال پر نہ اسکی تعریف ہو سکے گی اور نہ ملامت؛ کیونکہ اس صورت میں وہ محض کارگزار ہوگا نہ کہ کارفرما

تو اب "ذمہ داری" اور نسبت کدھر جائے گی؟

اسکے جواب میں جبریہ بعینہ یہی کہتے ہیں کہ اگر ہم مختار ہوں تو بھی ذمہ داری کدھر جائیگی؟ اگر اختیاری فعل ایک بالکل نئی شے ہو تو وہ "ہم" یعنی "گزشتہ ہم" سے نہیں بلکہ محض کتمِ عدم سے صادر ہوگا؛ اور "گزشتہ ہم" میں بے جوڑ پیوند کے لگ جائے گا۔ ایسے فعل کے "ہم" یعنی "گزشتہ ہم" آخر کیسے ذمہ دار ہو جائیں گے؟ ہم کسی ایسی مستقل سیرت کے کیسے مالک ہوں گے، جو اتنے عرصہ تک قائم رہے گی کہ ہم تعریف یا ملامت کے مورد بن سکیں؟ اگر قدریت کی لغو تعلیم نے داخلی ضرورت کا رشتہ توڑ ڈالا تو ہماری تسبیحِ حیات کا دانہ دانہ الگ ہو جائے گا۔ فلرٹن اور میک ٹگارٹ صاحبان نے اسی استدلال کی بنیاد پر بڑی جوانمردی سے قدریہ پر وار کئے ہیں۔ 118

یہ ممکن ہے کہ شخصی طور پر اچھی ہو لیکن دیگر حیثیات سے افسوسناک ہے! اور باتوں کو جانے دیجئے، میں پوچھتا ہوں کہ جس مرد، عورت یا بچہ کو واقعات کا احساس ہو گیا اسے ذمہ داری یا شان و شوکت کی بنیاد پر اسطرح کے اصولوں کی حمایت سے شرم نہ آنا چاہئے؟ ہم بے کھٹکے اسکا اطمینان رکھ سکتے ہیں کہ افادیت اور جبلت دونوں سزا اور تعریف کے اجتماعی کام کو جاری رکھ سکیں گی؛ جو شخص اچھا کرے گا اسکی تعریف ہوگی، جو برا کرے گا اسکو سزا ملے گی۔ اسمیں اس بحث کو دخل نہ ہوگا کہ جو فعل جس سے سرزد ہوا ہے وہ پہلے سے اسکے اندر موجود تھا؛ یا صحیح معنوں میں وہ ایک بالکل نئی چیز ہے۔ استحقاق کے مسئلہ پر انسانی اخلاقیات کا انحصار عدمِ واقفیت کا ایک افسوسناک نمونہ ہے۔ اگر انسان کسی شے کا مستحق ہے تو اسکے استحقاق کا علم صرف خدا ہی کو ہو سکتا ہے۔ انسان کو مختار فرض کرنے کی اصلی بنیاد نتائجیت پر ہے، اس قابلِ تحقیر حق بہ سزا سے اسکو کوئی واسطہ نہیں جسنے اس موضوع کے گزشتہ مباحث میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا ہے۔

نتائجی نقطۂ نظر سے انسان کے مختار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دنیا میں نئی چیزیں ہو سکتی ہیں؛ دوسرے لفظوں میں، انسان کو اس توقع کا حق حاصل ہے کہ مستقبل کے لئے اپنے عمیق ترین عناصر اور سطحی مظاہر میں ماضی کی حرف بحرف نقالی اور ہو بہو اعادہ ضروری نہیں۔ دنیا میں بحیثیت مجموعی اعادہ کے وجود سے کون انکار کر سکتا ہے؟ فطرت کی عام یکسانی ہر ادنی قانون میں فرض کیجاتی ہے، مگر ممکن ہے کہ فطرت کی یہ یکسانی محض تخمینی ہو۔ جن لوگوں میں دنیا کے 119

گزشتہ حالات سے واقفیت کے باعث (یا دنیا کی خوبی میں ان شکوک کے باعث) جو اگر دنیا کی حالت تا ابد ناقابل تغیر فرض کرلیگئی تھی، تو یقین سے مبدل ہوجائیں گے۔ قنوطیت پیدا ہوچکی ہے، وہ قدرۃً انسان کے مختار ہونے کا ایک امید بخش، تعلیم کی حیثیت سے استقبال کرینگے۔ قدریت کی رو سے اصلاح کم از کم ممکن الوقوع ہے، ورنہ جبریت تو ہمیں یقین دلاتی ہے کہ امکان کا سارا خیال ہی انسانی جہالت کا نتیجہ ہے، اور دنیا کی قسمت تمامتر 'وجوب' اور 'محال' کے ہاتھ میں ہے۔

غرض قدریت یا اختیار مطلق، خدا، روح اور نظم عالم کی طرح امید و رجا کا کائناتی نظریہ ہے۔ اگر ان اصطلاحات کو تجریداً دیکھا جائے تو انکا کوئی باطنی مطلب نہیں؛ نہ اُن سے 120 کسی شے کی تصویر ہمارے ذہن میں آتی ہے۔ نہ ایسی دنیا میں کوئی نتائجی قیمت نہیں رہتی، جو صراحۃً شروع سے مکمل ہو۔ دنیا محض ہستی کا نخرہ، اور خالص کائناتی فرحت و شادمانی میرے نزدیک قطعاً ان خیال آرائیوں سے ملول کردیتی، اگر دنیا صرف حاصل شدہ مسرتوں کی بے مزہ جگہ ہوتی۔ ہمیں مذہبی مابعد الطبیعیات سے اسلئے دلچسپی ہوتی ہے کہ ہمیں اپنا تجربیت پسندانہ مستقبل غیر محفوظ نظر آتا ہے، اور کسی اعلیٰ ضمانت کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اگر ماضی اور حال تمامتر اچھا ہی اچھا ہوتا تو کون چاہتا کہ مستقبل انکا سا نہ ہو؟ کون انسان کے مختار ہونیکی آرزو کرتا؟ کون ہکسلے کی طرح یہ نہ کہتا، کہ 'بس مجھے کوئی روزانہ گھڑی کیطرح کوک دے اور میں اسی طرح ٹھیک چلتا رہوں، مجھے اس سے بہتر آزادی کی ضرورت نہیں'! جو دنیا پہلے ہی سے مکمل ہوگی ہمیں آزاد ہونے کے یہ معنی ہونگے کہ بہتر سے بدتر بنجا سکتا ہے، ایسا کون پاگل ہوگا، جو اسطرح کی آزادی چاہے گا؟ جو ہے اسکا ناگزیر ہونا، اسکے علاوہ اور کچھ نہ ہوسکنا، یہ وہ شے ہے جس سے رجائیت پسندانہ عالم کی آخری تکمیل ہوتی ہے۔ صرف ایک امکان ہے جسکا مطالبہ یقیناً عقلمندی پر مبنی ہوسکتا ہے: یعنے بہتر بننے کا امکان۔ لیکن مجھے شاید ہی یہ کہنے کی ضرورت نہ ہو کہ ہماری واقعی دنیا جس طرح چل رہی ہے، اسکے لحاظ سے اس امکان کی تمنا کے بہت سے وجوہ موجود ہیں۔

121 قدریت کی تعلیم سے اگر کوئی مدد نہیں ملتی، تو یہ تعلیم بے معنی ہے؛ اگر ملتی ہے، تو اسکا شمار دیگر مذہبی تعلیمات کے ذیل میں ہے؛ اسطرح کی تعلیمات اگلے اگلے ویرانوں کو آباد اور پرانے کھنڈروں کو درست کرتی ہیں۔ ہماری روح، حسی تجربہ کے صحن میں قید ہے، ہماری

عقل سے، جو مینارے پر بیٹھی ہے، ہمیشہ یہ کہتی رہتی ہے کہ "اے دیدبان! ذرا رات (کے اندھیرے ہم) کو دیکھ کے یہ بتانا کہ امید کی صبح بھی کہیں نظر آتی ہے" اسکے جواب میں ہماری عقل یہی مذکورۂ بالا امید افزا الفاظ بولتی رہتی ہے۔

خدا، اختیار، نظام عالم وغیرہ، کی اسکے علاوہ اور کوئی عملی اہمیت نہیں۔ گو یہ الفاظ بجائے خود عقلیت کے نقطۂ نظر سے مبہم و تاریک ہوں لیکن جب ہم انہیں لے کے زندگی کے خارزار میں آتے ہیں تو یہ تاریکی روشنی بنے لگتی ہے۔ اگر آپ نے ان سے بحث کرتے وقت انکی تعریف کو عقلی حیثیت سے آخری حد قرار دیا اور بس ٹھہر گئے، تو آپ کی کیا حالت ہوگی؟ آپ بےوقوفوں کی طرح سراب کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کے دیکھتے ہونگے! یہ تعریف کہاں مفید ہوگی؟ ان پرشکوہ اسمائے صفات کے باوجود اس تعریف کے معنی "کچھ نہیں" سے بھی کم ہیں۔ البتہ نتائجیت انہیں حقیقی معنی پیدا کر سکتی ہے، مگر اسکے لئے عقلیتی نقطۂ نظر سے بالکل دست بردار ہونا پڑے گا۔ "خدا اگر آسمان پر ہے تو بس دنیا بالکل ٹھیک ہے"، یہی آپکے مذہب کی جان ہے، لیکن اسکے لئے آپکو عقلیت پسندانہ تعریفات کی قطعاً ضرورت نہیں۔

کیا عقلیت و نتائجیت سب کے قائلین کو اسکا اقرار نہ کرلینا چاہئے؟ گو نتائجیت کو یہ الزام دیا جاتا ہے کہ اسکی نظر صرف ان مثبت یا افادہ چیزوں پر رہتی ہے جو فوری طور پر کارآمد ہو سکتی ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسکی نظر دنیا کے بعید ترین مناظر پر بھی کم نہیں رہتی ہے۔ دیکھیئے یہ کیسے تمام آخری سوالات، گویا اپنے محور پر گردش کرنے لگے۔ نتائجیت نے پس پشت اصول کو دیکھیئے یا خدا، نظام آفرینش، اور اختیار، کو بذات خود واقعات سے بالاتر قرار دے کے، ان پر غور کرنے کے بدلے، اہمیت کا مرکز کیسا بدل دیا! اور خود واقعات پر غور کرنا شروع کیا۔ جو سوال واقعی اہم ہے، وہ یہ ہے، کہ دنیا کا انجام کیا ہوگا: اور آخر زندگی کیا رنگ اختیار کرے گی۔ اس لئے اب فلسفہ کو اپنے مرکز ثقل کی جگہ بدلنا پڑے گی؛ عالم ارض عالم سموات کی چکاچوند میں نظر سے اوجھل ہوگیا تھا، لیکن اب عالم ارض اپنی اصل جگہ لے گا؛ اسکے یہ معنی ہیں کہ اب فلسفیانہ مسائل پر جو دماغ غور کرینگے ان میں سابق کی بہ نسبت تجریدیت کم اور علمی و انفرادیتی رنگ زیادہ ہوگا؛ لیکن ساتھ ہی لامذہبیت نہ ہوگی۔ یوں مرکز حکومت میں اسطرح کا تغیر پیدا ہوگا۔

122

123

جسے دیکھ کے تقریباً احتجاجی (پروٹسٹنٹ) فرقہ کی جاری کردہ اصلاح یاد آجائے گی۔ جس طرح پاپائے روم کو اس اصلاح میں بدنظمی و برہمی کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا تھا، اسی طرح عقلیت کے انتہا پسند فلاسفہ کو بھی نتائجیت میں بدنظمی کے سوا اور کچھ نظر نہ آئیگا۔ چنانچہ انہیں فلسفہ کے نقطۂ نظر سے نتائجیت محض لچر معلوم ہوگی، لیکن احتجاجی ممالک میں زندگی جاری ہے، اور اپنے مقاصد کی تکمیل کررہی ہے۔ لہٰذا میں یہ خیال کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس فلسفیانہ احتجاجیت کو خوشحالی نصیب ہوگی، اور یہ خوشحالی احتجاجی ممالک کی خوشحالی سے مختلف نہ ہوگی۔

127

محاضرہ ۴

واحد و کثیر

ہم گزشتہ محاضرہ میں دیکھ چکے ہیں کہ نتائجیت جن خیالات سے بحث کرتی ہے، انکو صرف تعریفی غور و خوض پر ختم نہیں کرتی؛ بلکہ ان تصورات کو لیکر تجربہ کے دریا میں اتر آتی ہے، اور انکی مدد سے نظارہ کو وسیع کر لیتی ہے۔ نظم آفرینش، اختیار، نفس مطلق، مادہ کے بجائے روح کا صرف یہی حاصل ہے کہ ان سے اس دنیا کے انجام کے متعلق بہتر امید پیدا ہوتی ہے۔ یہ تصورات حق ہوں یا باطل انکی وجہ سے بہتر کی توقع بہرحال ہوتی ہے۔

مجھے بعض وقت یہ خیال آتا ہے کہ نتائجیت کے نقطۂ نظر سے تجریدی خیالات اور مادی حقائق کے باہمی تعلق کی عمدہ مثال وہ مظہر بن سکتا ہے جسے علم المناظر میں کلی انعکاس کہتے ہیں۔ پانی کا ایک بڑا گلاس آنکھ سے ذرا اوپر رکھ کر اسکے اندر سے پانی کی سطح کو دیکھئے، بلکہ گلاس کے بجائے شیشہ کے ماہی دان کی دیوار سے دیکھئے، جو مسطح ہوگی، اگر اسکے دوسری طرف شمع یا کوئی اور صاف چیز رکھی ہے تو اسکا بہت ہی تیز چمکتا ہوا عکس نظر آئیگا کیونکہ اس صورت میں روشنی کی ایک شعاع بھی پانی کی سطح سے باہر نہ جاسکے گی بلکہ ہر کرن لوٹکر پھر اسکی گہرائیوں میں کلی طور سے منعکس ہو جائے گی۔ اب فرض کیجئے پانی محسوس واقعات کی دنیا، اور سطح آب کی بالائی ہوا تجریدی خیالات کی دنیا ہے۔ یہ دونوں دنیائیں درحقیقت موجود ہیں، اور قدرۃً ایک کا دوسرے پر عمل ہو رہا ہے؛ لیکن یہ باہمی عمل خالی انکی سرحد پر ہوتا ہے، اور جہاں تک کمال تجربہ کا تعلق ہے، ان تمام اشیا کا حیز جو ہمارے لئے

128

معرض وقوع یا معرض وجود میں آتی ہیں، پانی ہے۔ ہماری ان مچھلیوں کی سی حالت ہے جو سمندر میں تیر رہی ہیں۔ اس سمندر کے اوپر اگرچہ ایک بہتر عنصر موجود ہے، مگر نہ ہم خالص اس عنصر میں سانس لے سکتے ہیں اور نہ اس میں داخل ہو سکتے ہیں۔ تاہم ہمکو آکسیجن یہیں سے ملتا ہے جس کو کبھی یہاں سے چھو لیتے ہیں اور کبھی وہاں سے۔ اسکے بعد ہم پانی میں لوٹتے ہیں تو ہماری طاقت از سر نو تازہ، اور روش کا راز سر نو معین ہو چکتی ہے۔ اسی طرح تجریدی خیالات کے بغیر جنپر ہوا مشکل ہے اگرچہ ہمارا کام نہیں چل سکتا، لیکن وہ بالذات ناقابل حیات ہیں؛ اس لئے ان سے ہماری صرف از سر نو رہنمائی ہوتی ہے۔ تشبیہیں تو سب لنگڑاتی ہیں، لیکن مجھے کچھ یہی تشبیہ پسند آتی ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض چیزیں اگرچہ بالذات زندگی کے لئے ناکافی ہوتی ہیں، لیکن بایں ہمہ دوسروں کے لئے حیات بخش ہیں۔

129 اسوقت میں ایک اور مسئلہ سے نتائجی طریقہ کی توضیح کرنا چاہتا ہوں اور اس کی روشنی میں واحد وکثیر کے پرانے مسئلہ کو دیکھنا چاہتا ہوں۔ میرے خیال میں اس مسئلہ کیوجہ سے آپ حضرات میں سے شاید ہی کسی کی راتوں کو نیند حرام ہوئی ہو، بلکہ اگر آپ لوگوں میں سے کوئی صاحب یہ فرمادیں کہ انہیں اس خیال نے سرے سے کبھی پریشان ہی نہیں کیا تو بھی مجھے ذرا تعجب نہ ہوگا؛ لیکن میں خود عرصہ تک دماغ سوزی کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہی مسئلہ تمام فلسفیانہ مسائل کی جان ہے کیونکہ یہ بہت ہی پُر معنی ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اگر آپکو کسی شخص کے متعلق یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کثرت پسند ہے یا وحدت پسند، تو آپ کو ان تمام اور ناموں کی بہ نسبت جو "پسند" پر ختم ہوتے ہیں، ان دونوں ناموں سے یہ اچھی طرح معلوم ہو سکے گا کہ اس شخص کے اور خیالات کیا ہیں۔ وحدت یا کثرت کے قائل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک ایسی تقسیم کر رہا ہے جسمیں ہر قسم کے تحت زائد سے زائد نتائج داخل ہو جاتے ہیں۔ اسلئے جو دلچسپی خود مجھے اس مسئلہ سے ہے، اب وہی آپ حضرات میں پیدا کرنا چاہتا ہوں۔ ذرا ایک گھنٹہ بھر آپ صبر سے کام لیں!

فلسفہ کی تعریف میں اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ وحدت عالم کی جستجو یا دید کا نام ہے۔ اس تعریف میں شاید ہی کسی نے چون وچرا کی ہو، جہاں تک اس تعریف کا تعلق ہے، یہ صحیح

130 ہے، کیونکہ فلسفہ نے سب سے زیادہ اس وحدت ہی سے اپنی دلچسپی کا اظہار کیا ہے۔ لیکن عالم میں کثرت وتنوع بھی تو ہے، اسکا کیا انجام ہوگا؟ کیا وہ خارج از بحث رہے گا؟ اگر

ہم فلسفہ کا لفظ استعمال کرنے کے بدلے 'ذہن' اور اسکی ضروریات پر گفتگو کریں تو ہمیں فوراً نظر آجائیگا، کہ وحدت ان ضروریات میں سے صرف ایک ضرورت ہے۔ نظام سازی کی قابلیت کے ساتھ جزئیات سے واقفیت ہمیشہ دماغی عظمت کی ناگزیر علامت سمجھی جاتی ہے۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ فلسفہ کی طرح تبحر، وسعت نظر، کثرت معلومات، کی قدر نہ کی گئی ہو۔ ہمارا ذہن جو چاہتا ہے وہ نہ صرف وحدت ہے اور نہ صرف کثرت، بلکہ سب کچھ یا جامعیت۔ اس جامعیت کے لئے جتنا تنوعات حقیقت کے باہمی تعلقات کا سمجھنا اہم ہے، اتنا ہی خود ان سے واقف ہونا ضروری ہے۔ تجسس کا جذبہ نظام سازی کے جذبہ کے دوش بدوش رہا کرتا ہے۔

اس بدیہی واقعہ کے باوجود ہمیشہ اشیا کے اتحاد کو انکے تنوع سے زیادہ ممتاز سمجھا جاتا ہے؛ جب کوئی نوعمر پہلے پہل یہ تصور کرتا ہے کہ تمام عالم ملکر ایک بڑا واقعہ ہے، جسکے اجزا باہم وابستہ اور ساتھ ساتھ چلتے ہیں، تو اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی عظیم الشان بصیرت حاصل ہوگئی ہے؛ اور وہ ان لوگوں کو حقارت سے دیکھتا ہے جو اس اعلی تصور تک ابھی نہیں پہنچے ہیں۔ یہ تصور شروع میں جس تجریدی حیثیت سے آتا ہے، ایسا مبہم ہوتا ہے کہ عقلاً مشکل ہی سے قابل اثبات معلوم ہوتا ہے؛ تاہم حاضرین میں سے غالباً ہر شخص کسی نہ کسی صورت میں اسکا قائل ضرور ہوگا۔ ایک طرح کی تجریدی وحدت پسندی، اور اسکی طرف جذباتی میلان (کہ گویا یہ کثرت کی دنیا سے ایک بالکل ممتاز و برتر حقیقت ہے) تعلیم یافتہ حلقوں میں اسقدر عالمگیر ہے کہ اسے فلسفہ کا ایک عام فہم جزو کہا جاسکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ درحقیقت دنیا ایک ہے، ورنہ سرے سے یہ ایک دنیا ہی کیسے ہوتی؟ اسطرح کی تجریدی وحدت پسندی میں تجربیہ اور عقلیہ دونوں یکساں سخت معلوم ہوتے ہیں۔

لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ تجربیہ خیرہ نظر کم ہوتے ہیں، وحدت کیوجہ سے نہ انکی آنکھیں اور چیزوں کی طرف سے بند ہوجاتی ہیں، اور نہ جزئی واقعات کی پیاس بجھ جاتی ہے۔ بخلاف اسکے عقلیت پسندوں کی ایک ایسی قسم موجود ہے، جو یقیناً اس تجریدی وحدت کی تشریح سری طریقہ سے کرتی ہے، اور باقی تمام چیزوں کو بھول جاتی ہے، اسے ایک اصول بنا کے اسکی پرستش کرتی ہے اور اس منزل پر پہنچکے

131
132

اپنی ذہنی تگ و دو کو ختم کر دیتی ہے۔

'دنیا ایک ہے' اس اصول میں عدد پرستی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے؛ یہ صحیح ہے 'تین' اور 'سات' مقدس اعداد سمجھے جاتے ہیں؛ لیکن تجریدی نقطۂ نظر سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'ایک' کیوں 'تینتالیس' یا 'دو ملین' (بیس لاکھ) اور 'دس' سے افضل ہو؟ وحدت عالم کے اس مبہم اذعان سے ہم جو کچھ سمجھتے ہیں، وہ اسقدر ناقص ہے کہ مشکل ہی سے ہم جانتے ہیں، کہ اس سے ہماری کیا مراد ہے۔

اس خیال کو لے کے آگے بڑھنے کی صرف ایک صورت ہے، وہ یہ کہ اس پر نتائجیت کے نقطۂ نظر سے بحث کیجائے۔ مانا کہ وحدت پائی جاتی ہے، لیکن اس سے نتائج میں کیا فرق ہوگا؟ وحدت کو کس حیثیت سے ہم جانیں؟ 'دنیا ایک ہے' اچھا ہے، لیکن کس طرح؟ ہمارے لئے عملاً اسکے ایک ہونے کا کیا فائدہ ہے؟

جب ہم یہ سوالات کرتے ہیں تو مبہم سے متعین اور مجرد سے مادی کی طرف جاتے ہیں، اور بہت سے ایسے فرق نظر آتے ہیں، جو وحدت عالم کی بناء پر پیدا ہو سکتے ہیں۔ انہیں سے جو نسبتہ زیادہ واضح ہیں، اب میں انھیں ایک ایک کرکے بیان کرتا ہوں:۔

133 ۱۔ دنیا کم سے کم ایک موضوع بحث ہے، اگر دنیا میں ایسی کثرت ہوتی کہ اسکے اجزا میں کسی طرح کا اتحاد ممکن نہ ہوتا تو ہمارا ذہن اسکو بوقت واحد مراد تک نہ لے سکتا؛ ذہن کی حالت ایسی صورت میں اس آنکھ کی سی ہوتی جو متضاد سمتوں میں دیکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب ہم 'دنیا' یا 'عالم' کے سے مجرد الفاظ استعمال کرتے ہیں تو سب کچھ اسی سے مراد لے لیتے ہیں، اور کوئی چیز باہر نہیں چھوڑتے۔ لیکن اس طرح کی وحدت سے، ظاہر ہے کہ وحدت پسندی کی کوئی خاص قسم مراد نہیں ہوتی؛ جس شے کو کبھی 'انتشار' یا پراگندگی کہا جاتا تھا، اسمیں بھی موضوع بحث کی حیثیت سے اتنی ہی وحدت پائی جاتی ہے جتنی کہ منتظم کائنات میں۔ جب کثرت پسند یہ کہتے ہیں کہ عالم میں کثرت ہے، تو وحدت پسند سمجھتے ہیں کہ میدان ہمارے ہاتھ رہا۔ یہ اپنے حریف کی زبان سے عالم کا لفظ سنکے مسکراتے ہیں، اور کہتے ہیں "عالم! ایسے، خود انھی کے قول سے انکی تردید ہوتی ہے، یہ اپنے منہ سے وحدت کا اقرار کر رہے ہیں"۔ بہت خوب! دنیا اس حد تک ایک ہی کہی آپ اتنا ہی تو کر سکیں گے کہ اس پورے مجموعہ کی تعبیر کے لئے دنیا کا سا کوئی ایک لفظ استعمال

کریں، لیکن اس سے کیا ہوگا؟ یہ امر اب بھی تحقیق طلب رہے گا، کہ دنیا اسکے علاوہ کسی اور مفید تر حیثیت سے بھی ایک ہے یا نہیں۔

134

۲۔ مثلاً — کیا اسمیں تسلسل بھی ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ اپنی ایک دنیا میں رہ کے، اسکے حدود سے باہر گئے بغیر، اسکی ایک شئے سے دوسری شئے تک جاسکیں؛ بالفاظ دیگر، کیا دنیا کے مختلف حصے ریت کے ذروں کی طرح ایک دوسرے سے الگ رہنے کے بجائے باہم دگر بالکل وابستہ ہیں؟

ریت کے ذرے تک جس جگہ میں ہوتے ہیں اسکی بدولت ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں؛ چنانچہ اگر آپ اس جگہ سے گزریں گئے تو آپ برابر ایک سے دوسرے، دوسرے سے تیسرے ذرہ تک گزرتے ہوئے چلے جائیں گے۔ اسیطرح زمان و مکاں کی بدولت اجزاء عالم میں تسلسل و وابستگی قائم رہتی ہے۔ اتحاد کی ان صورتوں سے جو عملی نتیجہ پیدا ہوتا ہے، وہ ہمارے لئے نہایت عظیم الشان ہے، ہماری پوری متحرک زندگی کا دارومدار انہی پر ہے۔

۳۔ اشیا میں عملی تسلسل کی اور بھی بیشمار راہیں ہیں۔ ایسے اثرات کا سراغ لگ سکتا ہے جن کی بدولت اشیا میں وابستگی پیدا ہوتی ہے؛ اگر آپ ان اثرات کی راہوں میں کسی پر چلنا شروع کریں تو ایک سے دوسری شئے تک پہنچکر وسعت عالم کا اچھا خاصہ حصہ طے کرسکتے ہیں۔ جہاں تک جسمانی دنیا کا تعلق ہے، کشش ثقل اور ایصال حرارت اسی طرح کے ہمہ گیر اتحاد پیدا کرنے والے اثرات ہیں؛ برقی، نوری اور کیمیاوی اثرات کا بھی یہی رنگ ہے۔

135

لیکن یہاں غیر شفاف اور جامد چیزیں تسلسل میں مخل ہونگی، اس لئے آپکو یا تو چکر کھا کے جانا پڑیگا یا اپنے سفر کا انداز بدلدینا پڑے گا؛ بہرکیف جہاں تک اثر کی ان ابتدائی راہوں کا تعلق ہے، آپکا اتحاد عالم عملاً ختم ہو جائے گا۔

خاص خاص چیزوں کے، دوسری طرح کی مخصوص چیزوں کے ساتھ تعلق کی بیشمار قسمیں ہیں؛ اور ان میں سے ہر قسم کے مجموعہ سے ایک طرح کا نظام پیدا ہوتا ہے: مثلاً انسان کے مختلف افراد شناسائی کے ایک وسیع رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں؛ زید عمرو کو جانتا ہے، عمرو بکر کو، بکر خالد کو، اسی طرح اگر آپ آگے مزید واسطوں کو ٹھیک ٹھیک منتخب کرتے چلے جائیں، تو چین کی شہنشاہ بیگم، افریقہ کے بونوں کے سردار یا آباد دنیا کے کسی اور باشندے تک، زید کا پیغام پہنچا سکتے ہیں؛ لیکن اگر آپ نے ایک آدمی بھی غلط منتخب کیا تو آپکا بنا بنایا کھیل بگڑ جائیگا۔

سے نظام محبت کہتے ہیں، وہ حقیقت میں ایک قلم ہے، جو نظام شناسائی کے درخت میں لگائی جاتی ہے؛ زید کو عمرو سے محبت ہے (یا نفرت ہے)، عمرو کو بکر سے، بکر کو خالد سے، لیکن نظام محبت کا دائرہ نظام شناسائی کی بہ نسبت تنگ ہوتا ہے جس کا نظام محبت سے پہلے پایا جانا ضروری ہے۔

136 دنیا انسانی کوششوں کی بدولت روز بروز معین نظامات کے تحت میں متحد ہوتی جاتی ہے: ڈاک، سفارت، تجارت، اور نوآبادی کے نظامات قائم ہیں؛ ان کے تمام اجزا ان معین اثرات کے تابع رہتے ہیں جو انکے دائرہ نظام کے اندر موثر ہیں نہ اسکے باہر کے افعال کے۔ اس طرح دنیا کی بڑی وابستگیوں کے اندر بیشمار چھوٹی چھوٹی وابستگیاں، ـــ یا یوں کہئے، اس وسیع عالم کے اندر صرف بحث کی نہیں، بلکہ عمل کی چھوٹی چھوٹی دنیائیں پیدا ہو گئی ہیں۔ ہر نظام سے اتحاد کی ایک خاص قسم، یا ایک خاص درجہ معلوم ہوتا ہے، یہی اسکے اجزا کی شیرازہ بندی کرتا ہے، اور ایک ہی جزو اپنے مختلف تعلقات کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف نظاموں میں نظر آسکتا ہے، جس طرح ایک ہی شخص مختلف کلبوں کا ممبر ہو سکتا ہے۔ اس "نظامی" نقطۂ نظر کی بناء پر نتائجیت کے نزدیک وحدت عالم کی قیمت یہ ہے کہ اس طرح کے سارے نظامات کا حقیقتاً اور عملاً وجود ہے؛ البتہ بعض میں وسعت و اشتمال کم، اور بعض میں زیادہ ہوتا ہے؛ تاہم وہ ایک دوسرے پر قائم ہوتے ہیں، 137 اور سب مل کے عالم کے کسی ابتدائی جزو کو بھی اپنے پنجہ سے نکلنے نہیں دیتے۔ اشیا میں اگرچہ بے تعلقی بھی شدید ہے (کیونکہ بانظام اثرات و اقترانات جن راستوں پر چلتے ہیں ان پر غیر کا گزر نہیں ہو سکتا)؛ لیکن اسکے باوجود اگر صحیح طریقہ معلوم ہو تو ہر شے کا دوسری شے پر کسی نہ کسی طرح اثر پڑتا ہے؛ اگر ہم ذرا مسامحت سے کام لیں تو کہہ سکتے ہیں کہ عموماً دنیا کی تمام چیزوں میں کسی نہ کسی طرح کا التصاق بھی ضرور پایا جاتا ہے، اور وہ عملاً زنجیر کی کڑیوں یا جال کے پھندوں کی طرح ایک دوسرے سے ایسی ملی ہوتی ہیں کہ انکے مجموعہ سے ایک مسلسل یا مکمل شے بنتی ہے۔ اثر خواہ کوئی قسم ہو مگر جس حد تک آپ اسکی بدولت ایک شے سے دوسری شے تک جا سکتے ہیں، اس حد تک اسکی وجہ سے دنیا کو ایک بنانے میں مدد ملتی ہے؛ اس لئے آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا ایک ہے، (یعنی دنیا ان حیثیات سے اور اس حد تک ایک ہے۔

لیکن جسطرح دنیا ان حیثیات سے ایک ہے، اسی طرح جہاں یہ حیثیات نہیں، وہاں دنیا بھی ایک نہیں! اگر آپ نے صحیح موصل نہ تلاش کیا تو تعلق کی کوئی ایسی قسم نہیں جو آپ کا ساتھ نہ چھوڑ دے؛ آپ کا سفر پہلے ہی قدم پر ختم ہو جائے گا، اور آپکو اس خاص نقطہ نظر سے دنیا میں محض کثرت ہی کثرت تسلیم کرنا پڑے گی۔ اگر ہمارے ذہن کو افتراقی تعلقات سے بھی اتنی دلچسپی ہوتی، جتنی اتحادی تعلقات سے ہے، تو فلسفہ نے دنیا کے عدم اتحاد کا بھی کامیابی کے ساتھ اعلان کر دیا ہوتا۔ 138

بڑی بات یہ ہے کہ وحدت و کثرت دونوں بالکل ایک درجہ پر ہیں، انہیں نہ کوئی زیادہ ضروری ہے، نہ افضل واقدم۔ جس طرح مکان چیزوں کو الگ بھی کرتا ہے اور ملاتا بھی ہے، لیکن دونوں کا مرتبہ ایک ہے، البتہ ہمیں کبھی یہ نمایاں نظر آتا ہے اور کبھی دوسرا، اسی طرح جب ہم دنیا کے اثرات سے علی وجہ العموم بحث کرتے ہیں تو کبھی ہم کو موصلات کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی غیر موصلات کی؛ ــ اور دانشمندی نام ہے، یہ جاننے کا کہ کون کس کا محل ہے۔

۴ ــ اثر یا عدم اثر کے یہ تمام نظامات اس مسئلہ کے تحت میں داخل ہو سکتے ہیں، جسکا نام عالم کا تعلیلی اتحاد ہے۔ اگر اشیا کے چھوٹے تعلیلی اثرات کا ایک مشترک تعلیلی مبدء یا موجودات کی ایک بڑی پہلی علت کی طرف میلان ہے تو انسان عالم کی مطلق تعلیلی وحدت کا نام لے سکتا ہے۔ روایتی فلسفہ میں خدا کا پہلا امر تخلیق اسیطرح کی ایک مطلق علت و مبدء کی حیثیت سے نظر آتا ہے۔ ماورائی تصوریت "خلق" کو فکر (یا ارادۂ فکر) کے مرادف قرار دیکے اس الٰہی فعل کو "اول" کے بجائے "ابدی" کہتی ہے؛ 139 لیکن اس صورت میں بھی کثرت کے اندر مطلق وحدت بدستور ہے: یعنی کثرت وحدت ہی کے تابع ہے۔ مبدء موجودات کے اس اتحاد کے بالمقابل ایک اور کثرت پسندانہ خیال بھی ہمیشہ سے موجود ہے، جسکی رو سے کثرت ابدی موجود بالذات اور سالمات یا کسی نہ کسی طرح کے روحانی آحاد کی شکل میں نظر آتی ہے۔ یہ احتمال یقیناً ایک نتائجی معنی رکھتا ہے، لیکن جہاں تک ان محاضرات کا تعلق ہے، وحدت مبدء کے مسئلہ کو غیر منفصل رکھنا بہتر ہی ہے۔

۵۔ نتائجیت کے نقطہ نظر سے اشیاء کا سب سے اہم اتحاد وہ ہے، جس کا نام جنسی اتحاد ہے۔ اشیاء کا وجود ہمیشہ اقسام کی شکل میں ہوتا ہے، کسی قسم کا جزو مفہوم اسکے

ایک فرد کے لئے ہوتا ہے وہی سب کے لئے ہوتا ہے۔ ہم یہ بآسانی تصور کر سکتے ہیں کہ عالم میں ہر واقعہ بجائے خود یکتا: یعنی دوسروں سے بالکل جداگانہ ہوتا، لیکن ایسے عالم میں 140 ہماری منطق بیکار ہوتی؛ کیونکہ منطق کا یہ کام ہے کہ جو امر تمام افراد کے لئے صحیح ہو، وہ ایک فرد کے لئے ثابت کیا جائے۔ اگر عالم میں کوئی دو چیزیں یکساں نہ ہوں، تو ہم گزشتہ سے آئندہ تجربات پر استدلال نہ کرسکیں گے۔ لہذا نتائجیت کے نقطۂ نظر سے اشیا میں اس جنسی اتحاد کا موجود ہونا ہی، شاید وہ اہم ترین مفہوم ہے جو عالم کو ایک کہنے سے ہم سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی جنس الاجناس موجود ہو، جس کے تحت ایں آخر کار تمام اشیاء بلا استثنا داخل ہو سکیں تو بس یہی مطلق جنسی وحدت ہوگی؛ "موجودات"، "تجربات"، "فکر پذیر اشیا"، اس مرتبہ کے امیدوار ہونگے۔ رہا الفاظ جن احتمالات کا اظہار ہوتا ہے ان میں کوئی نتائجی مفہوم ہے یا نہیں؟ یہ ایک دوسرا سوال ہے، اور اسکا بالفعل فیصلہ نہ کرنا ہی بہتر خیال کرتا ہوں۔

۶۔ وحدت عالم کے ایک اور معنی وحدت مقصد کے ہو سکتے ہیں۔ دنیا میں اشیاء کی عظیم الشان تعداد ایک مشترک مقصد کی انجام دہی میں سرگرم کار ہے، تمام انسان ساختہ نظامات، خواہ وہ صنعتی ہوں یا فوجی یا انتظامی، اپنے قابو یافتہ مقصد کی انجام دہی کے لئے عالم وجود میں آتے ہیں۔ ہر زندہ ہستی اپنے مخصوص مقاصد کے درپے حصول 141 رہتی ہے۔ یہ مقاصد، اپنے مرتبۂ نشو و نما کے موافق، مجموعی، یا قبائلی، مقاصد کی تحصیل میں شریک کار رہتے ہیں؛ یوں چھوٹے مقاصد بڑے مقاصد کے تحت میں شامل ہوتے چلے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ایک ایسے مقصد تک پہنچنے کا تصور کیا جاسکتا ہے جو بالکل مطلق، آخری اور انتہائی ہو؛ اور دیگر تمام مقاصد بلا استثنا اسکے تابع و ماتحت۔ اسکے بیان کی ضرورت نہیں کہ ظاہر حالات اس خیال کے خلاف معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ میں تیسرے محاضرے میں عرض کرچکا ہوں، ہر نتیجہ کا قبل از حصول قصد ممکن ہے، لیکن فی الواقع کوئی ایسا نتیجہ اس دنیا میں معلوم نہیں جسکی تمام تفصیلات کا قبل از حصول قصد کیا گیا ہو۔ افراد اور اقوام "عظمت"، "دولت" یا "نیکی" کا ایک مبہم خیال لے کے اٹھتی ہیں، ہر قدم پر پرانے مواقع نظر سے غائب اور نئے یا غیر متوقع مواقع نظر کے سامنے آتے رہتے ہیں جس کی بدولت عام مقصد کی تخصیص میں روزانہ رد و بدل ہوتا رہتا ہے، اور بالآخر جو شے حاصل ہوتی ہے

وہ خواہ پیش نظر شے سے اچھی ہو یا بری، لیکن نسبتہً اس سے پیچیدہ اور مختلف ہمیشہ ہوتی ہے۔

ہمارے مختلف مقاصد بھی ایک دوسرے کے ساتھ برسرِ پیکار رہتے ہیں، جہاں ایک فریق بالکل پامال نہیں ہو سکتا وہاں مصالحت ہو جاتی ہے، اور نتیجہ پھر اس صورت سے مختلف ہوتا ہے جو پہلے سے صراحتہً پیش نظر ہوتی ہے ممکن ہے کہ پیش نظر مقصد ایک عام و مبہم طریقہ سے حاصل ہو جائے لیکن اس خیال کی تائید ہر بات سے ہوتی ہے کہ عالم کا غائی یا مقصدی اتحاد ہنوز نامکمل اور اپنی بہتر تنظیم کے لئے کوشاں ہیں۔ 142

جو شخص یہ کہتا ہے کہ عالم کی ہر شے ایک ہی مقصد کی انجام دہی میں مصروف ہے، اور یوں غائی اتحاد کا دعویٰ کرتا ہے، وہ ایک ایسا دعا کرتا ہے جسکے خطرہ کا خود اسی کو مقابلہ کرنا پڑے گا۔ چونکہ عالم کے ایک دوسرے سے برسرِ پیکار اغراض کے متعلق ہماری واقفیت روز افزوں طور پر متعین شکل اختیار کرتی جاتی ہے، اسلئے جو متکلمین عالم کے غائی اتحاد کا مدعیانہ لہجہ میں اعلان کرتے ہیں، انکے لئے اس اتحاد کی نوعیت کا صحیح تصور یوماً فیوماً ناممکن ہوتا چلا جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض برائیوں سے آگے چلکر درحقیقت بھلائیاں نکلتی ہیں، چاشنی سے شربت مزہ دار ہو جاتا ہے، ذرا سا خطرہ یا سختی ہماری سعی و تدبیر میں لطف پیدا کر دیتی ہے۔ ہم اجمالاً یہ کلیہ بنا سکتے ہیں کہ عالم میں جو بھی برائی ہے، وہ اسکی مزید تکمیل کا محض وسیلہ ہے، لیکن حاضر کی برائیوں کا پلہ اتنا بھاری ہے کہ انہیں دیکھ کے انسانی صبر کا پیمانہ لبریز ہو جاتا ہے۔ خدا کے طریقے ہم انسانوں کے طریقے نہیں ہیں لہذا ہم کو اپنی زبان بند رکھنی چاہئے۔ یہی وہ حد ہے، جہاں تک سفرِ ایوب پہنچاتا ہے، اور اس سے آگے بریڈلے اور روائس ماورائی نصب العینیت بھی نہیں لیجاتی۔ 143 جس خدا کو ایسی بے ضرورت ہولناکیوں میں لطف آتا ہو، وہ ہم انسانوں کے رجوع کے لائق نہیں ہو سکتا؛ اسکی یہ زندہ دلی حد سے زیادہ ہوگی۔ بالفاظ دیگر "مطلق" خود اپنے مقصد کے لحاظ سے عوام الناس کا انسان نما خدا بہرحال نہیں ہے۔

۷۔ اشیا میں جمالیاتی اتحاد بھی پایا جاتا ہے اور وہ غائی اتحاد سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اشیا سب کی سب ایک ہی داستان بیان کرتی ہیں؛ انکے اجزا اسقدر باہم مربوط ہیں کہ سب کا منتہیٰ ایک ہی ہے؛ وہ صراحتہً ایک دوسرے کے ہاتھ میں کھیلتے ہیں۔

اگر نظر باز گشت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گو کوئی سلسلہ واقعات کسی متعین مقصد کے تحت نہ تھا، تاہم وقوع کی حد تک ڈرامے کی طرح ان واقعات میں بھی آغاز، درمیان اور انجام ضرور تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام قصے ختم ہو کر رہتے ہیں، اور اس لحاظ سے کثرت پسندی کا نقطہ نظر زیادہ فطری معلوم ہوتا ہے۔ دنیا ایسے جزئی قصوں سے معمور ہے جو پہلو بہ پہلو جاری رہتے ہیں، لیکن انکا آغاز و اختتام مختلف اوقات میں ہوتا ہے۔ وہ جابجا ایک دوسرے سے ملتے اور الگ ہوتے ہیں، لیکن ہم انھیں اپنے ذہن میں پوری طرح متحد نہیں کر سکتے۔ اگر میں اپنی تاریخ زندگی کا تتبع کرنا چاہتا ہوں تو مجھے خود اپنی تاریخ زندگی سے عارضی طور پر توجہ پھیر لینا پڑیگی۔ توام بچوں کے سوانح نگار کو بھی ناظرین کی توجہ کبھی ایک کبھی دوسرے کیطرف زیادہ منعطف کرنا پڑتی ہے۔

144 اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو شخص اسکا مدعی ہے کہ سارا عالم ایک ہی داستان ہے، وہ ایک اور ایسے وحدت پسندانہ عقیدہ کا اعلان کرتا ہے جسکے خطرہ کا اسی کو مقابلہ کرنا ہوگا۔ تاریخ عالم کو کثرت پسندانہ نقطۂ نظر سے اسطرح دیکھنا آسان ہے کہ یہ ایک ایسی رسی ہے، جسکا ہر ریشہ جداگانہ وجود رکھتا ہے؛ لیکن یہ تصور کرنا نسبتہً مشکل ہے کہ اس رسی کا ہر ریشہ ایک قطعًا جداگانہ واقعہ ہے، اور پھر سب مل کر ایک ایسی ہستی پیدا ہوتی ہے جسکی زندگی غیر منقسم ہوتی ہے۔ اس بارے میں علم الجنین کی مثال سے ہمیں مدد مل سکتی ہے: خوردبین کا ماہر ایک جنین کو پہلے صدہا متقاطع حصوں میں تقسیم کرتا اور پھر اسے ذہن میں ایک ٹھوس کل تیار کرتا ہے؛ مگر عالم کے اجزا جس حد تک کہ ان پر ہستی کا اطلاق ہو سکتا ہے، رسی کے ایسے ریشے معلوم ہوتے ہیں جو لپیٹ میں الگ الگ اور صرف لمبان میں ایک ہیں۔ خود ماہر علم الجنین، جب کسی بچہ کے نشو و نما کا تتبع کرتا ہے تو اسے ہر جداگانہ عضو کی تاریخ نوبت بہ نوبت بیان کرنا پڑتی ہے۔ اس لئے مطلق جمالیاتی اتحاد بھی محض ایک تجریدی نصب العین ہے۔ غرض عالم میں ڈرامے سے زیادہ رزمیہ کی شان پائی جاتی ہے۔

145 بس اس حد تک ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ دنیا اپنے نظامات، اقسام، مقاصد اور ڈراموں کی بدولت کیسے متحد ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ ان صورتوں میں جسقدر اتحاد بظاہر معلوم ہوتا ہے، فی الواقع اس سے زیادہ ہے۔ یہ فرض کرنا بیجا نہیں کہ ایک بالاتر

نظام، مقصد، یا افسانہ پایا جا سکتا ہے۔ لیکن جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ جبتک موجودہ شہادت سے بہتر نہ مل جائے، اسوقت تک اسکا ادعا عجلت پسندی میں داخل ہے۔

۸۔ گزشتہ سو برس سے وحدت پسندی اس پر زور دے رہی ہے کہ بس ایک واحد عالم (جاننے والی) ذات موجود ہے، اور اشیا یا کثرت، نام ہے صرف اسکے علم یا خیالات کا، گویا کائنات اس ذات کا ایک خواب ہے! وہ حیثیت اس ذات کی معلومات کے ساری اشیا ایک نظام، ایک مقصد یا ایک قصہ کے ماتحت ہیں۔ ایک ہمہ داں وحدت کا یہی خیال، وہ سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ہے، جو ذہنیت پسندانہ فلسفہ نے انجام دیا ہے۔ اس ہمہ داں کا دوسرا نام مطلق ہے۔ جو لوگ مطلق کے قائل ہیں، انکا یہ قول ہے کہ ہم ایسے زبردست دلائل کی بناء پر مطلق کو تسلیم کرتے ہیں جن سے کوئی سلجھے ہوے خیالات کا آدمی گریز نہیں کر سکتا۔ مطلق کا خیال، عملی حیثیت سے نہایت دور رس نتائج رکھتا ہے، جنمیں سے بعض کی طرف میں دوسرے محاضرہ میں توجہ دلا چکا ہوں۔ اگر یہ صحیح ہوا، تو اس سے مختلف قسم کے فرق پیدا ہونگے جو ہمارے لئے قطعًا اہم ہیں۔ میں یہاں وہ تمام منطقی دلائل بیان نہیں کر سکتا جو اس طرح کی ہستی کے ثبوت میں پیش کئے جاتے ہیں، لیکن یہ کہہ سکتا ہوں کہ انمیں سے ایک دلیل بھی مجھے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ جسطرح کثرت پسندوں کا یہ خیال محض ایک مفروضہ ہے، کہ دنیا میں کسی ایسے نقطۂ نظر یا مرکز معلومات کا وجود نہیں جسکی بدولت عالم کی تمام اشیاء بیک وقت سامنے آسکیں؛ اسی طرح وحدت پسندوں کا یہ خیال بھی محض ایک مفروضہ ہے کہ ایسی ایک ذات موجود ہے جو تمام اشیاء کی عالم ہے۔ پروفیسر رو ائس کا قول ہے کہ خدا کا کلی ضمیر ایک بہت ہی منور شفاف شعوری لمحہ کا نام ہے، یہی وہ دانشی وحدت ہے جس پر عقلیت کو اصرار ہے۔ بخلاف اسکے تجربیت ایسی دانشی وحدت سے مطمئن ہو سکتی ہے، جس سے ہم انسان مانوس ہیں۔ ہر چیز کسی عالم کو کسی دوسری چیز کی معیت میں معلوم ہوتی ہے، لیکن ممکن ہے کہ بالآخر یہ عالم اتنے کثیر ہوں جو وحدت میں تحویل نہ پا سکیں، اور ان میں کا سب سے بڑا عالم ہر چیز کو پوری طرح نہ جانتا ہو، یا جتنا جانتا ہو، اس کو آن واحد میں مستحضر نہ کر سکتا ہو: یعنی اس سے ذہول ہو سکتا ہے۔ ان میں سے خواہ کوئی صورت ہو، عالم کی دانشی وحدت بہرحال قائم رہے گی، اسکے اجزا معلومیت کی بدولت باہم مربوط ہوں گے؛ البتہ

146

147

ایک صورت میں وہ کلیتہً متحد ہونگے، اور دوسری صورت میں باہم منسلک و متداخل ہونگے۔

جیسا میں ابھی کہہ چکا ہوں ایک واحدانی یا ابدی ذہن (یہاں دونوں کے ایک معنی ہیں) عالم ذات کا خیال ہمارے زمانہ کی ذہنیت پسندی کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔ اس خیال نے 'جوہر' کے اس تصور کو عملاً نکال باہر کر دیا ہے، جس پر اس سے قبل فلاسفہ اسقدر زور دیتے تھے، اور جس سے عالم کو متحد کرنے میں اسقدر کام لیا جاتا تھا۔ اس تصور کی رو سے موجود صرف ایک عالم گیر جوہر تھا، جس کا وجود قائم بالذات تھا، باقی تمام جزئیات تجربہ اسکی محض اشکال یا صورتیں تھیں جو اس جوہر کے ساتھ قائم تھیں۔ انگریزی فلاسفہ کی نتائجی تنقیدوں نے جوہر کے اس تصور کا خاتمہ کر دیا ہے؛ اب جوہر سے مراد صرف یہ واقعہ ہوتا ہے کہ آثار یا مظاہر جن کا علم ہمیشہ واقعی مجموعوں اور مربوط شکلوں کے رنگ میں ہوتا ہے، اور یہ یقیناً وہی شکلیں ہوتی ہیں جنہیں ناقص انسانوں کو ان مظاہر کا یکجائی خیال یا تجربہ ہوتا ہے۔ سلسلہ تجربات کا جسطرح وہ الفاظ جز ہیں جن میں ان اتصال کی شکلوں سے ربط پیدا ہوتا ہے اسی طرح خود یہ اتصال کی شکلیں بھی جز ہیں۔ نتائجیت کے نقطہ نظر سے موجودہ تصوریت کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اتحاد عالم کو اجزائے عالم کے کسی پس پردہ اور ناقابل تصور مبدء کے ساتھ 'قیام' پر (خواہ اس قیام کے کوئی معنی ہوں) مبنی قرار نہیں دیا؛ بلکہ اجزائے عالم میں ایسے طریقوں سے باہم وابستگی پیدا کی جن کا براہ راست استحضار ہو سکتا ہے۔

اسلئے دنیا اس حد تک ایک ہے جس حد تک کہ ہم کو اسکے مربوط ہونیکا تجربہ ہوتا ہے۔ اور یہ اتنے ہی معین اتصالات کیوجہ سے ایک ہے جتنے نظر آتے ہیں؛ لیکن یہ اتنے معین انفصالات کیوجہ سے ایک نہیں بھی ہے، جتنے کہ ہم پاتے ہیں۔ یوں دنیا کی وحدت و کثرت ایسی حیثیات سے پیدا ہوتی ہے، جنکے جداگانہ نام رکھے جا سکتے ہیں؛ اسمیں نہ خالص وحدت ہے، اور نہ خالص کثرت۔ اور اسکی وحدت کے مختلف طریقوں کی صحیح تحقیقات کیلئے سائنس کے اتنے ہی مختلف، ایک دوسرے سے ممتاز شعبوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اسلئے جب ہم نتائجی نقطہ نظر سے یہ سوال کرتے ہیں، کہ دنیا کی وحدت جس حیثیت سے معلوم ہے، اس وحدت سے کیا عملی فرق پیدا ہوتا ہے؟ تو ہمیں وحدت کو ایک شاندار اصول قرار دیکے اسکی وجہ سے گھبرانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور ہم اطمینان کے ساتھ تجربہ کی

148

دنیا میں چلے جاتے ہیں ۔ یہ ممکن ہے کہ جسقدر اتحاد وارتباط کا اسوقت ہم کو خیال ہوتا ہے اس سے کہیں زیادہ تجربہ کی دنیا میں پہنچ کے نظر آئے، لیکن اصول نتائجیت کی رو سے تجربہ سے پہلے مطلق وحدت کے دعوےٰ کرنے کا حق ہم کو حاصل نہیں ۔ 149

مطلق وحدت کے کیا معنی ہو سکتے ہیں ؟ اسکا صحیح اندازہ اسقدر مشکل ہے، کہ آپ حضرات میں سے اکثر غالباً اس سلیم خیال پر قناعت کرلیں گے، جس کا ابھی ذکر آچکا ہے، تاہم آپ کی جماعت میں کچھ ایسے بھی ہونگے، جن کی وحدت پسندی اتنی بنیادی ہوگی، کہ وہ وحدت وکثرت کو ایک درجہ پر رکھنا گوارا نہ کریں گے ۔ جس اتحاد کے مختلف مدارج یا مختلف اصناف ہوں، جو غیر موصلات تک پہنچ کے ٹھہر جائے، جس کا سلسلہ صرف ایک متصل چیز سے دوسری متصل چیز تک جاری رہے، جنکے معنی بہت سی صورتوں میں داخلی رابطہ نہیں، بلکہ محض خارجی پیوستگی ہوں، غرض جس میں زنجیر کے حلقوں کا سا ارتباط پایا جائے، انکے نزدیک وہ اتحاد ہمارے خیال کی صرف ایک درمیانی منزل ہوگا ۔ انکی رائے میں عالم کی وحدت کا مرتبہ اسکی کثرت کے مرتبہ سے بالاتر ہے، اور جس طرح وحدت کا مرتبہ بالاتر ہے، اسی طرح اسکی صداقت میں زیادہ گہرائی ہونا چاہئے، اسی طرح اسے عالم کا زیادہ حقیقی پہلو ہونا چاہئیے ۔ نتائجی نظر سے جو عالم ہم کو ملتا ہے، اسکی عقلی حیثیت کو آپ ناقص یقین کرتے ہیں، حقیقی عالم کو ایک ایسی واحد ہستی آپ کے نزدیک ہونا چاہئیے جو بالکل صمد ہو، اور جسکے اجزا تمامتر یکجان ہوں ۔ صرف اسی صورت میں ہمارے نزدیک عالم مکمل طور پر عقل ہوگا ۔

اسمیں ذرا کلام نہیں کہ بہت سے لوگوں کے لئے از حد وحدت پسندی بڑی چیز ہے ۔ "ایک زندگی، ایک حقیقت، ایک محبت، ایک اصول، ایک نیکی، ایک خدا" (یہ الفاظ میں عیسائی مذہب کے ایک دو ورقے رسالہ سے نقل کر رہا ہوں جو میرے پاس آج ہی کی ڈاک میں آیا ہے) کا عقیدہ اسمیں شک نہیں کہ نتائجی طور سے ایک جذباتی قیمت رکھتا ہے، اور اسمیں بھی شک نہیں کہ اس قیمت میں "ایک" کے لفظ کو بھی اتنا ہی دخل ہے جتنا اس عبارت کے دوسرے لفظوں کو، لیکن اگر ہم ذہنی حیثیت سے یہ معلوم کرنا چاہیں کہ "ایک" کی اس بھرمار سے کیا مراد ہے، تو ہمیں اپنے نتائجی طریقوں سے کام لینا پڑے گا کہ اس سے یا تو صرف یہی "ایک" کا نام 150

یعنی وہ عالم مراد ہوگا جو موضوع بحث ہے تمام جزئی قابل تحقیق اتصالات و ارتباطات کا مجموعہ، یا ایک مبدا، ایک مقصد، یا جاننے والا ایک عالم کی طرح کوئی ایسا محل اتصال مراد ہوگا جو ہمہ گیر ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ آجکل اس سوال پر ذہنی حیثیت سے غور کرتے ہیں انھیں یہ محل اتصال "ایک جاننے والے" کی شکل میں نظر آتا ہے، ان کے نزدیک جاننے والے کے ایک ہونے میں اتصال کی باقی دیگر شکلیں شامل ہو جاتی ہیں۔ اس ایک جاننے والے کی دنیا کے تمام اجزا مکمل مل کر منطقی، جمالیاتی، اور غائی حیثیات کی ایسی جامع واحد تصویر بنجاتے ہیں، جو اس جاننے والے کا دائمی خواب ہے۔

151

لیکن عالم مطلق کی اس تصور کی نوعیت کا استحضار ہمارے لئے اس درجہ محال ہے کہ ہم اچھی خاصی طرح یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وحدت پسندی کا جو تسلط بعض اشخاص پر ہے اور غالباً ہمیشہ رہے گا، اسکا سرچشمہ ذہنی سے بہت زیادہ دوسرے اسباب ہیں۔ وحدت پسندی کی بطریق احسن تشریح کے لئے انسان کو سری یا صوفی ہونا چاہئے۔ تاریخ کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی طبیعت میں کم و بیش صوفیانہ رنگ پایا جاتا ہے، ان کا میلان وحدت پسندی کے تسلیم کرنے کی طرف ہوتا ہے۔ سریت و تصوف پر عام بحث کا یہ موقع نہیں، لیکن میں یہاں ایک صوفیانہ اعلان نقل کرتا ہوں جس سے یہ اندازہ ہو سکیگا کہ میری مراد کیا ہے۔ وحدت پسندانہ نظامات کا بہترین نمونہ ہندوستان کا فلسفہ ویدانت ہے، اور فلسفہ ویدانت کے بہترین مبلغ سوامی ویویکانند تھے، جو چند سال ہوئے ہمارے ملک میں تشریف لائے تھے۔ ویدانت کا طریقہ بالکل صوفیانہ ہے؛ اس میں انسان حقیقت پر استدلال نہیں کرتا بلکہ اسے دیکھتا ہے اور دیکھکے بیان کرتا ہے۔ ویویکانند نے اس حقیقت کو اپنے ایک محاضرہ میں یوں بیان کیا تھا کہ:-

152

بھلا اس شخص کے لئے اب مصیبت و شقاوت کہاں، جو کائنات کو ایک، زندگی کو ایک، اور ہر چیز کو ایک دیکھتا ہے؟ ..... مصیبت کا سارا سامان تو وہ تفریق ہے جو مرد اور عورت، مرد اور بچہ، ایک قوم اور دوسری قوم، زمین اور چاند، چاند اور سورج، ایک ذرہ اور دوسرے ذرہ میں کیجاتی ہے۔ ویدانت کا یہ فیصلہ ہے

اس تفریق کا وجود نہیں، یہ کوئی حقیقی شئے نہیں، صرف سطحی اور ظاہری چیز ہے
اگر آپ اندر تک دیکھیں گے تو نظر آئے گا مرد، عورت، بچے، قومیں، امیر، غریب،
اعلیٰ، ادنیٰ، خدا اور انسان، سب ایک ہی ہیں، سب ایک ہیں!! بلکہ اگر آپ
کافی گہری نظر ڈالیں گے تو معلوم ہوگا، جانور تک ایک ہی ہیں۔ جو شخص اس
وحدت کا ادراک کر لیتا ہے، پھر وہ دھوکے میں نہیں رہتا...... اسے کیا دھوکا ہوگا؟
کونسی چیز دھوکا دے سکے گی؟ وہ تو ہر چیز کی حقیقت ہر چیز کا بھید جان گیا۔ اسکے لئے
شقاوت بھی کہاں؟ اسے خواہش ہی کیا ہے؟ اسنے تو ہر شئے کی حقیقت کا سراغ
مالک تک پہنچا لیا۔ جو مرکز ہے، تمام اشیا کی وحدت ہے، جو ابدی سعادت، ابدی علم، 153
ابدی وجود ہے۔ وہاں نہ موت ہے نہ مرض نہ غم نہ مصیبت، نہ حرص نہ ہوس،...!
مرکز میں نہ کوئی شئے غم کی ہے نہ ماتم کی، وہ تو حقیقت ہے، ہر شئے میں جاری و ساری،
محض وحدت، بے صورت، بے جسم، بے داغ۔ وہ عالم، وہ بڑا شاعر، موجود
بالذات۔ وہ جو ہر ایک کو اس کا حق دیتا رہتا ہے۔"

ذرا دیکھئے وحدت پسندی کی یہ نوعیت کیسی اصولی ہے۔ تفریق وحدت سے
صرف مغلوب نہیں، بلکہ اسکے وجود ہی سے انکار ہے، کثرت ہے ہی نہیں۔ ہم ایک کے
اجزا کہیں، کہ اسکے اجزا ہی ہیں نہیں لیکن ہمارے وجود سے ایک معنی کر کے انکار ممکن نہیں، اسلئے
ہم سب ایک، ناقابل تقسیم ایک، بالکل ایک ہیں، مطلق ایک، اور ہیں یہ مطلق ایک
یقیناً یہ ایک ایسا مذہب ہے جسکی بلحاظ جذبات بڑی نتائجی قیمت ہے، اس سے
کامل امن و سلام پیدا ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے سوامی ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ:۔

"انسان جب عالم کی اس واحد و غیر محدود ہستی اور اپنی ذات کو ایک دیکھنے 154
لگتا ہے، جب تمام تفریقیں ختم ہو جاتی ہیں، جب تمام انسان، تمام فرشتے، تمام دیوتا،
تمام جانور، تمام درخت، غرض تمام کائنات اس وحدت میں گھل جاتی ہے تو اسوقت سارا خوف
غائب ہو جاتا ہے۔ خوف کس کا ہوگا؟ کیا میں اپنے آپکو نقصان پہنچا سکتا ہوں؟ کیا میں
اپنے آپکو قتل کر سکتا ہوں؟ کیا میں اپنے آپ کو اذیت دے سکتا ہوں؟ کیا آپ خود
اپنے سے ڈرتے ہیں؟ غم بھی غائب ہو جاتا ہے، غم کس چیز سے ہو سکتا ہے؟ عالم میں ایک
میں ہی تو موجود ہوں۔ حسد بھی غائب ہو جاتا ہے، حسد کس پر ہو، کیا خود اپنے پر اسوقت تمام

ناراضیاں غائب ہو جاتی ہیں، کس سے ناراض ہوں، خود اپنی ذات سے؟ میرے سوا دنیا میں اور کوئی نہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس تفریق کو مٹا دو، اس وہم کو فنا کر دو، کہ دنیا میں کثرت ہے، جو اس عالم کثرت میں اس واحد کو، اس عالم تغیر میں ایک ذات غیر متغیر کو دیکھتا ہے، جو اس عالم ظل میں اس حقیقت کو پا لیتا ہے! ابدی امن اسی کے لئے ہے! اور کسی کیلئے نہیں! کسی کے لئے نہیں!!"

اس طرح کے ترانہ وحدت کا ہم سب کے کانوں کو کچھ نہ کچھ ذوق ہے۔ اس سے ہمارے اندر بلندی اور راز سر نو اطمینان پیدا ہوتا ہے۔ تصوف کی ہم سب میں کم از کم استعداد ضرور موجود ہے، اور جب ہمارے تصوریت پسند مطلق کے ثبوت میں اپنے دلائل بیان کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اگر خفیف سا اتحاد بھی کہیں تسلیم کیا جائے تو اسکا منطقی نتیجہ مطلق وحدت ہوگی؛ علیٰ ہذا اگر خفیف سی بھی تفریق تسلیم کیجائے تو اس کا منطقی نتیجہ کمل لاعلاج افتراق ہوگا؛ تو مجھے یہ شک ہوتا ہے کہ انکی اپنے ذہنی استدلال کی محسوس کمزوریوں پر اسلئے نظر نہیں جاتی، کہ انکے صوفیانہ احساسات یہ چاہتے ہیں کہ مطلق وحدت خواہ منطقی حیثیت سے صحیح ہو یا غلط، اسے بہر حال ثابت ہونا چاہئیے۔ کم از کم اخلاقی تفریق پر وحدت ضرور غالب آجاتی ہے۔ جذبہ محبت میں ہم کو وہ صوفیانہ ذوق ملتا ہے جس کو ذو نئی حس زندگی کا کلی وصل و اتحاد کہا جا سکتا ہے؛ یہ ذوق ہمارے اندر وحدت پسندانہ اقوال کو سنکے بیدار ہو جاتا ہے، انکی سند کے آگے جھک جاتا ہے اور عقلی یا ذہنی اعتبارات دوسرے درجہ پر رکھتا ہے۔

میں اب اس محاضرہ میں زیر بحث مسئلہ کے مذہبی و اخلاقی پہلوؤں کے متعلق کچھ نہ کہوں گا، البتہ آخری محاضرہ میں بعض اور باتیں بیان کروں گا۔

بالفعل اس سند سے قطع نظر کر لیجئے، جسکے متعلق قیاس کیا جاتا ہے، کہ مختتم طور پر صوفیانہ بصیرت میں موجود ہوگی! اور اس مسئلہ وحدت و کثرت پر خالص ذہنی نقطۂ نظر سے غور کیجئے، اچھی طرح پھر دیکھئے کہ تاںجیت کی جگہ اسی میں کہاں ہے۔ چونکہ اسکی رو سے نظریات کا معیار ان کا عملی فرق ہے، اسلئے ہم دیکھتے ہیں کہ اسے وحدت پسندی اور کثرت پسندی دونوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اجزائے عالم میں جس حد تک کسی معین تعلق کی بناء پر باہم وابستگی ہے، اس حد تک عالم ایک ہے جس حد تک

اسطرح کی وابستگی نہیں اس حد تک ہمیں کثرت ہے۔ اور سب سے آخر یہ کہ عالم کا اتحاد
تعلق کے ان نظامات کی بدولت روز افزوں ہے جو انسانی مستعدی کے ہاتھوں
قائم ہو رہے ہیں۔

ہم اپنے عالم کے بالمقابل ایسے دیگر عوالم فرض کر سکتے ہیں جن کی شکل میں اتحاد
کی مختلف قسمیں اور مختلف درجے مجسم ہو کے نظر آتے ہوں۔ اسطرح کے عالموں میں سب سے
پست وہ عالم ہوگا جسمیں صرف 'معیت' پائی جاتی ہو؛ اور جسکے اجزا کی شیرازہ بندی محض
واؤ عطف سے ہوتی ہو۔ ایسا عالم اس وقت بھی ہماری داخلی زندگیوں
کا مجموعہ ہے تخیل کا زمان و مکان، خواب و بیداری کے واقعات
157 و اشیاء، صرف باہم ہی کم و بیش غیر مربوط نہیں ہوتے، بلکہ ایسے متماثل خیالات
سے کوئی متعین ربط نہیں رکھتے جو دوسروں کے ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ اسوقت بھی اس جلسہ
میں مختلف خیالی باتیں ہمارے آپ کے ذہن میں آرہی ہیں، وہ اگرچہ باہم مخلوط ہیں، لیکن
انمیں نہ تاثر ہے اور نہ تعارض، وہ یکجا ہیں مگر نہ انہیں کوئی نظم ہے اور نہ انکا کوئی محل ہے،
وہ اس مطلق کثرت کے بہت ہی قریب ہیں جسکا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ یہ بات ہمارے ذہن
میں نہیں آتی کہ انکا ہمیں ایکساتھ کیوں علم ہو، اور اس سے بھی کم یہ بات کہ اگر ساتھ ہی علم ہوا
بھی تو ایک 'نظام کلی' کی حیثیت سے کیوں ہو۔

لیکن ہمارے احساسات اور جسمانی افعال کے اضافہ کے بعد اس اتحاد کا پایہ بہت
بلند ہو جاتا ہے۔ ہمارے مسموعات' اور افعال، زمان و مکان کے ایسے محل میں واقع ہوتے
ہیں، جہاں ہر ایک واقعہ کو اپنی اپنی تاریخ اور اپنی اپنی جگہ ملتی ہے۔ ان سے 'اشیاء'
بنتی ہیں، انکے 'اقسام' ہوتے ہیں، اور انکی تصنیف ہو سکتی ہے؛ تاہم اشیا و اقسام کی ایک
ایسی دنیا کا تخیل ممکن ہے، جس میں وہ تعلیلی فعل و انفعال معدوم ہو جس سے ہم اس قدر
مانوس ہیں۔ اس قسم کی دنیا میں ہر شے دوسری شے کے لئے بے اثر و بے عمل ہوگی،
کوئی شے دوسری شے پر موثر نہ ہوگی، یا اگر ہوگی تو محض میکانی طور پر؛ اور کیمیائی عمل قطعاً نہ ہوگا۔
115 اسطرح کا عالم ہمارے عالم کی بہ نسبت بہت کم متحد ہوگا۔ علاوہ بریں ممکن ہے کہ بالکل
طبیعیاتی و کیمیائی فعل و انفعال ہو، لیکن نفوس نہ ہوں، یا ہوں لیکن تمام تر شخصی ہوں؛ اور
اجتماعی زندگی سے خالی، یا اجتماعی زندگی بھی ہو، لیکن اسکا حلقہ شناسائی تک محدود ہو؛

اور محبت معدوم ہو، یا محبت بھی موجود ہو لیکن ایسے نظامات و رواجات معقود ہوں جو محبت کو منظم کر سکیں۔ گو یہ درجے بالاتر درجوں کی بنسبت پست معلوم ہوں لیکن انہیں سے ایک بھی یکسر غیر عقلی یا محض پراگندہ نہ کہا جا سکیگا۔ مثلاً اگر ہمارے نفوس کسی عالم میں اشراقی طور پر ایک رشتہ میں اسطرح منسلک ہو جائیں کہ ایک نفس کو دوسرے نفس کا خیال فوراً یا بعض شرائط کے ماتحت فوراً معلوم ہو جایا کرے تو اس عالم سے ہمارا موجودہ عالم پست معلوم ہوگا۔

159

جب قیاسات کی دوڑ کے لیئے ماضی کی ساری ازلی مدت موجود ہے تو یہ خیال پکانا بیجا نہیں ہو سکتا، کہ اتحاد کے جن مدارج کا تحقق ہماری دنیا میں ہو چکا ہے ان کا نشو و نما بھی اسی طرح بتدریج نہیں ہوا ہے جس طرح اسوقت انسانی ضروریات کے موافق انسانی نظامات کا نشو و نما ہوتا رہتا ہے۔ اگر اس قسم کا مفروضہ بجا ہو تو مجموعی وحدت اشیاء کے آغاز کے بجائے انجام میں نظر آئے گی۔ بالفاظ دیگر 'مطلق' کی جگہ 'آخری' کو ملے گی، اگرچہ دونوں کا ماحصل ایک ہی ہے: یعنی واقعہ کے مشمول کا زائد سے زائد اتحاد، تاہم انکے زمانی علائق بالکل منقلب ہو جائیں گے۔

وحدت عالم پر اس نتائجی بحث کے بعد آپ کے ذہن میں یہ آجانا چاہیئے، کہ میں نے دوسرے محاضرہ میں اپنے دوست جی۔ پاپینی کے الفاظ مستعار لے کے یہ کیوں کہا تھا کہ نتائجیت سے نظریات کی سختی میں کمی آجاتی ہے۔ وحدت عالم کا اثبات علی العموم صرف مجرد حیثیت سے کیا جاتا ہے گویا جو شخص انمیں چون و چرا کرتا ہے، وہ احمق ہے۔ وحدت پسندوں کے مزاج میں اتنی سختی ہوتی ہے کہ وہ بعض اوقات پیچ و تاب کھانے لگتے ہیں، لیکن کسی تعلیم کے اس طرح قائل ہونے سے معقول بحث یا دقیق امتیازات کا امکان باقی نہیں رہتا۔ نظریہ مطلق تو علی الخصوص ایسا عقیدہ تھا جس کا ادعا قطعی اور تحکم آمیز انداز میں ہو۔ جو شئے ایک اور سب ہو، وجود و علم کے لحاظ سے اول ہو، منطقی

160

حیثیت سے ضروری بالذات ہو اور اپنے سے کم تمام اشیاء کو باہمی ضرورت کے شیرازہ میں باندھنے والی ہو، وہ اپنی داخلی سختی میں کمی کی اجازت کیسے دے سکتی ہے۔ کثرت کا خفیف سے خفیف شبہ مجموعیت کی گرفت سے اجزا کی سرمو آزادی، اسکے برباد کرنے کے لئے کافی ہوگی۔ اتحاد مطلق اختلاف مدارج کو برداشت ہی نہیں کر سکتا۔ اسکے یہ معنی

ہو نگے: گلاس بھر پانی میں اگر ہیضہ کا صرف ایک کیڑا ہو، تو آپ اس پانی کو مطلقاً صاف کہیں گے؟ جسطرح یہ پانی انسانی صحت کے لئے مہلک ہوگا، اسی طرح مطلق کے چھوٹے سے چھوٹے جز کی کم سے کم آزادی بھی مطلق کے لئے تباہ کن ہوگی۔

اسکے برعکس کثرت پسندی کے مزاج میں اس تحکم و تشدد کی ضرورت نہیں۔ اگر آپ یہ مان لیں کہ اشیاء میں کسی حد تک علیحدگی کسی حد تک آزادی، کسی حد تک آزادانہ تاثیر و تاثر، کسی حد تک حقیقی جدّت یا حقیقی موقع (خواہ کتنا ہی کم ہو) پایا جاتا ہے تو بس اتنے سے کثرت پسندی کی تشفی ہو جائے گی؛ اور وہ آپکو اجازت دیدیگی کہ حقیقی اتحاد کی جتنی مقدار چاہیں تسلیم کریں۔ البتہ اسکے نزدیک مقدار اتحاد کی تعیین تجربہ کے اصول پر ہو سکے گی۔ ممکن ہے اتحاد کی مقدار بہت زیادہ بلکہ عظیم الشان ہو، لیکن اگر اتحاد کے
161
دوش بدوش علیحدگی کی حقیر سے حقیر مقدار، عارضی سے عارضی نشو کا ذرا سا بھی ایسا نشان باقی رہ گیا، جو مغلوب نہیں کیا جا سکتا تو بس وحدت مطلقہ کا خاتمہ ہے۔

ظاہر ہے کہ اتحاد و عدم اتحاد کے باہمی توازن کی تجربی تحقیقات تک نتائجیت کو کثرت پسندی کی صف میں کھڑا ہونا پڑیگا۔ اسے یہ تسلیم ہے کہ ایک عالم، ایک اصل اور ایک ایسی کائنات کے مابین کامل اتحاد کا خیال بھی ایکدن سب سے زیادہ قابل قبول مفروضہ ثابت ہو سکتا ہے، لیکن اس اثناء میں اسکے مدمقابل مفروضہ یعنی یہ خیال تسلیم کرنا پڑیگا، کہ کائنات کا اتحاد بالفعل نامکمل ہے؛ اور شاید آئندہ بھی ہے یہی دوسرا مفروضہ کثرت پسندی کی تعلیم ہے۔ چونکہ وحدت پسندی اس مفروضہ پر غور و خوض کو ممنوع اور خود اس مفروضہ ہی کو دائرہ عقلیت سے خارج قرار دیتی ہے اسلئے نتائجیت کو وحدت مطلقہ سے اعراض، اور کثرت پسندی کی نسبتہً زیادہ تجربی روش کا اتباع کرنا پڑے گا۔

یوں ہم اسی عام فہم دنیا میں رہیں گے جہاں اشیاء باہم مربوط بھی نظر آتی ہیں،
162
اور غیر مربوط بھی۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے اگر اشیاء اور انکے ارتباطات پر نتائجی نقطۂ نظر سے بحث کیجائے تو ان الفاظ کے کیا معنی ہونگے؟ آئندہ محاضرہ میں تفلسف کی اس منزل سے متعلق نتائجی طریقہ سے کام لیا جائے گا جو فہم سلیم کے نام سے موسوم ہے۔

165

محاضرہ ۵

نتائجیت اور فہم سلیم

ہم نے گزشتہ محاضرہ میں اس وحدت عالم پر عام انداز میں گفتگو کرنے کی بجائے جو اپنی بہی ماندگی کے باوجود شاندار ہے اتحاد کی ان مختلف اقسام پر بحث کی تھی جو عالم میں جلوہ گر ہیں۔ ہم نے یہ دیکھا تھا کہ ان اقسام اتحاد کے پہلو بہ پہلو بہت سے اقسام افتراق موجود ہیں جو اقسام اتحاد کی طرح حقیقی ہیں۔ ایسے موقع پر اقسام اتحاد اور اقسام افتراق میں سے ہر ایک قسم کا ہم سے سوال ہوتا ہے کہ 'میری تصدیق کس حد تک ہوتی ہے'؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے عمدہ نتائجیت پسندوں کی حیثیت سے ہم کو تجربہ یا واقعات کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔

گو اب بھی مطلق وحدت باقی رہتی ہے لیکن اب اس کی نوعیت صرف ایک مفروضہ کی ہوتی ہے اور اس مفروضہ نے آج کل ایک ایسے ہمہ داں کی شکل اختیار کر لی ہے جو بلا استثناء تمام اشیاء کو ایک بانظام واحد واقعہ کی حیثیت سے دیکھتا ہے؛ اس ہمہ داں کا 'مطلق' یا 'آخری' کی حیثیت سے تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس مفروضہ کے بالمقابل ایک اور دوسرا معقول مفروضہ یہ بھی ہے کہ وسیع سے وسیع علم بھی جو کبھی تھا یا کبھی ہوگا وہ بھی جہل سے یکسر مبرا نہیں؛ معلومات کا کوئی نہ کوئی حصہ ہمیشہ نظر انداز ہو جا سکتا ہے۔

166

وحدت پسندوں کے نزدیک تو یہ کثرت پسندی لغو ہے لیکن ہمیں واقعات کے روشنی ڈالنے تک واقفیتی وحدت پسندی کی طرح واقفیتی کثرت پسندی کے ساتھ بھی عزت کا سلوک

کرتا ہے اس لئے نتائجیت جو اصلاً صرف ایک طریقہ عمل ہے اس نے ہمیں کثرت پسندی کے ساتھ دوستانہ تعلق ہی رکھنے پر مجبور کیا ہے۔ ممکن ہے کہ عالم کے بعض اجزا بعض کے ساتھ صرف واو عطف کا تعلق رکھتے ہوں! اور ان کے وجود و عدم سے دوسرے اجزا میں کوئی داخلی تغیر نہ پیدا ہوتا ہو! تاہم "نتائجیت" کثرت پسندانہ ساخت عالم کے متعلق اس انضمامی نقطہ نظر کو سنجیدہ غور و خوض کے ناقابل قرار نہیں دے سکتی۔ یہ خیال ایک اور مزید مفروضہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس کی رو سے واقعی عالم ابدی طور پر مکمل نہیں (جیساکہ وحدیہ کا دعویٰ ہے) بلکہ ابدی طور پر غیر مکمل ہے، اور نقصان و اضافہ کی گنجائش رکھتا ہے۔

بہرکیف عالم ایک لحاظ سے یقیناً غیر مکمل ہے اور اس کی یہ عدم تکمیل اظہرمن الشمس ہے۔ اس مسئلہ کا زیر بحث آنا ہی اس امر کا ثبوت ہے کہ ہماری واقفیت بالفعل غیر مکمل اور اضافہ طلب ہے۔ جس علم یا واقفیت کو یہ مشتمل ہے اس کے لحاظ سے یقیناً عالم میں تغیر اور نمو ہوتا ہے۔ ہمارا علم جس طرح اپنی تکمیل کرتا ہے اس کے متعلق بعض ملاحظات سے (جب یہ تکمیل معرض وقوع میں آئے) اسی فہم سلیم کی طرف بآسانی رہنمائی ہوسکتی ہے جو اس محاضرہ کا موضوع ہے۔

ہمارے علم کا نمو قطعات میں ہوتا ہے یہ قطعے بڑے ہوں یا چھوٹے؛ بہرحال علم محیط اور بالاستیعاب کبھی نہیں ہوتا، کچھ نہ کچھ پرانا علم بدستور سابق باقی رہتا ہے۔ فرض کیجئے نتائجیت کے متعلق اس وقت آپ کے علم میں نمو و اضافہ ہو رہا ہے، آئندہ اس کے نمو سے آپ کو اپنے ان خیالات میں معتدبہ ترمیم کرنا پڑسکتی ہے، جن کو آپ پہلے حق سمجھتے تھے؛ لیکن یہ ترمیم رفتہ رفتہ ہوگی۔ مثال کے لئے میرے انہی محاضروں کو لیجئے! ان سے شروع میں آپکو کیا معلوم ہوا؟ غالباً تھوڑی سی نئی معلومات، چند نئی تعریفات، یا امتیازات، نقطہ ہائے نظر بس لیکن ان خیالات کے اضافہ کے ساتھ ساتھ آپ کا باقی علم اپنی جگہ پر ہے اور آپ اپنے ان قدیم خیالات کو جدید کے ساتھ آہستہ آہستہ ایک صف میں کھڑا کریں گے۔ میں ان خیالات کے مجموعہ میں ایک خفیف ترمیم کی کوشش کر رہا ہوں۔

میرے خیال میں جب آپ میرے محاضرات کو سنتے ہیں تو اسوقت آپکے دل میں میری اہلیت و قابلیت کے متعلق کچھ سابق خیالات موجود ہوتے ہیں اور ان خیالات کا میرے محاضرات کے متعلق آپکی رائے پر اثر پڑتا ہے لیکن فرض کیجئے میں تقریر کرتے کرتے دفعتہً پاٹ دار آواز میں یہ گانے لگوں ؎

سحر تک ہم نہ جائیں گے یہی اب دل میں ٹھانی ہے

تو اس سے آپ کے سرمایہ واقفیت میں صرف ایک نئے واقعہ کا اضافہ نہ ہوگا، بلکہ آپ کو میری حیثیت کی ایسی تحدید کرنا پڑے گی جو سابق تحدید سے مختلف ہوگی؛ اور یوں نتائجیت کے متعلق آپ کی رائے میں تبدیلی ہو جائیگی اور اپنے بعض خیالات از سر نو ترتیب دینا پڑیں گے۔ ایسے مواقع پر آپ کے قدیم خیالات اور جدید تجربات میں سخت کشمکش ہوتی ہے اور اس کشمکش سے آپ کے نفس پر بار بلکہ تکلیف وہ بار پڑتا ہے۔

غرض ہمارے ذہن کا نمو تدریج ہوتا ہے لیکن اس کا دائرہ وسیع ہوتا رہتا ہے گو ہم اس توسیع کو حتی الامکان محدود رکھنا چاہتے ہیں؛ چنانچہ ہم اپنے قدیم تعصبات وایقانات کی طرح اپنے علم میں کم سے کم تغیر کرتے ہیں۔ ایسے موقع پر 'تجدید' سے زیادہ 'رفعہ دوزی' اور 'پیوند سازی' ہوتی ہے؛ جدید خیالات اندر جذب ہوتے ہیں، یہ قدیم خیالات کو اپنے رنگ میں رنگتے ہیں؛ مگر خود بھی انکے رنگ میں رنگ جاتے ہیں۔ ہمارا ماضی خود اندیشی اور تعامل دونوں سے کام لیتا ہے، واقفیت کا جو قدم آگے اٹھتا ہے اس کا انجام توازن پر ہوتا ہے؛ لیکن اس توازن میں 'جدید' کا اضافہ 'خام' حالت میں شاذ ہی ہوتا ہے؛ بلکہ وہ قدیم کے ساتھ شیر و شکر ہو کے بالعموم ایک معجون کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

اس طرح جدید صداقتیں جدید تجربات اور قدیم صداقتوں سے ملکے پیدا ہوتی ہیں اور دونوں ایک دوسرے میں تعدیل پیدا کرتی ہیں۔ چونکہ اس زمانہ میں رائے اسی اصول پر بدلتی ہے؛ اس لئے یہ کیوں نہ مان لیا جائے کہ ہمیشہ اسی طرح بدلا کرتی ہوگی؛ جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بعد کے تمام تغیرات کے باوجود پہلے کے خیالات بالکل معدوم نہیں ہو جاتے؛ بلکہ ان کا جدید خیالات کی شکل میں باقی رہنا ممکن ہے؛ جس طرح ہماری پانچوں انگلیاں، کان کی ہڈیاں، دم کی چڑیا اور اسی طرح کی پسماندہ خصوصیات باقی ہیں جو ہماری گزشتہ نسلی تاریخ کی ناقابل محو یادگار ہیں۔ ممکن ہے ہمارے اسلاف کے اندر ایسے طرق خیال کا خطور ہوا ہو جن کو یہ پا نہ سکے ہوں، لیکن ایک مرتبہ خطور کے بعد سے وہ وراثتًہ منتقل ہوتے چلے آتے ہوں! — آپ جب کسی خاص دھن میں گانا شروع کرتے ہیں تو آخر تک وہ دھن قائم رکھنا پڑتی ہے؛ آپ جب کسی عمارت میں رد و بدل کرنا چاہتے ہیں تو گو حسب دلخواہ ترمیم کرتے ہیں مگر اصل نقشہ قائم رہتا ہے؛ آپ زیادہ سے زیادہ حذف و اضافہ کر سکتے ہیں، مگر گوتھی طرز تعمیر کے کلیسا کو بدل کے دوری طرز تعمیر کا بتخانہ نہیں بنا سکتے؛ آپ بوتل کو جتنا چاہیں صاف کریں، لیکن اس

دوا یا شراب کا اثر بالکلیہ فنا نہیں ہوتا جو پہلے اس میں بھری گئی تھی۔

اس بناء پر جو اصول میں وضع کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اشیاء کے متعلق ہمارے تمام بنیادی طرق خیال دراصل وہ انکشافات ہیں جو ہمارے بعید ترین اسلاف نے کئے تھے، اور جو زمانہ مابعد کے تمام تجربات کے ساتھ ساتھ اب تک باقی ہیں۔ انسانی نفس کے نشو ونما کی یہ وہ عظیم الشان منزل ہے جس کا نام "منزل توازن" یا فہم سلیم ہے: دوسری منزلوں کا اس منزل پر اضافہ ہوا مگر وہ اس کی جگہ نہ لے سکیں۔ آپ اس فہم سلیم منزل پر سب سے پہلے اس طرح غور کریں کہ گویا یہی آخری منزل ہے۔

171 روزمرہ کی گفتگو میں جب "فہم سلیم" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے، کہ انسان کی قوت فیصلہ صحیح ہے؛ اس میں سنک نہیں ہے، اسے "ہوش" ہے لیکن فلسفہ میں فہم سلیم کے معنی بالکل مختلف ہوتے ہیں؛ یہاں اس فہم سے یہ مراد ہوتی ہے کہ انسان بعض صور خیال یا بعض مقولات کا استعمال کرتا ہے۔ اگر ہم لوگ انسان کے بدلے مکھی یا مچھلی ہوتے تو کیا عجب ہے! ہمارے ادراک تجربہ کے طریقے ہمارے موجودہ طریقوں سے بالکل مختلف ہوتے؛ ممکن ہے (کیونکہ ہمیں قطعی انکار کا حق حاصل نہیں کہ) جو مقولات ہمیں اس وقت ناقابل تخیل معلوم ہوتے ہیں وہی اس وقت ہمارے موجودہ مقولات کی طرح تجربات سے کام لینے کے لئے کارآمد ہوتے۔

اگر یہ امر آپ کو بعید از عقل معلوم ہوتا ہو تو آپ ذرا تحلیلی اقلیدس کو یاد کریں؛ جن شکلوں کی حکیم اقلیدس نے داخلی تعلقات کی بناء پر تشریح کی تھی؛ انہی کی ڈیکارٹ نے نقطوں کے خارجی محددوں کے ساتھ تعلقات کی بناء پر تشریح کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ منحنی پر بحث کا ایسا طریقہ نکل آیا جو بالکل مختلف اور بہت زیادہ کارگر ہے۔ ہمارے تمام تصورات کی نوعیت وہی ہے جس کو جرمنی والے آلات خیال کہتے ہیں؛ یعنی ایسے وسائل جن کے ذریعے سے ہم واقعات یا تجربات پر غور وفکر کرتے ہیں۔ تجربے جب تجربے کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان کی 172 نہ کوئی تقسیم و ترتیب ہوتی ہے اور نہ ان پر ان کے نام لکھے ہوتے ہیں؛ یہ کام ہمیں کرنا پڑتے ہیں۔ کانٹ کے بقول وہ رنگ برنگ کا مجموعہ ہوتے ہیں؛ اور ہماری عقل کو ان میں یکرنگی پیدا کرنا پڑتی ہے۔ معمولاً یہی ہوتا ہے کہ پہلے ہم تصورات کی اپنے ذہن میں تقسیم و تضعیف یا ذہنی حیثیت سے شیرازہ بندی کرتے ہیں؛ اس کے بعد انہیں ایک نظام کی صورت میں لاتے اور پھر اس نظام سے ان کے مستحضر رکھنے میں کام لیتے ہیں۔ جب ہمارے تصور کو اس نظام میں جگہ مل جاتی ہے تو

ہم کہتے ہیں کہ ہم سمجھ گئے۔ آج کل ریاضیات اور منطق میں یہ متوازی چند در چند' اور ان چند در چند کے اجزا میں 'ایک کے ساتھ ایک' کے اصول پر باہم تعلق کا خیال اس قدر آسان معلوم ہوتا ہے کہ اس نے گزشتہ تضعیفی تصورات کی جگہ لے لی ہے۔ اسی طرح کے بہت سے تصوری نظامات پیدا ہو گئے ہیں جن میں ایک 'حسی چند در چند' کا نظام ہے۔ آپ پہلے اپنے تصورات میں اپنے حسی تاثرات کے لئے یہی 'ایک کے ساتھ ایک' کا تعلق پیدا کر لیں؛ پھر اسی حد تک آپ کے ان تاثرات میں عقلیت کا رنگ پیدا ہو جائے گا لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کی عقلیت دوسرے تصوری نظامات سے بھی پیدا ہو سکے گی۔

173 پہلے فہم سلیم کے اصول پر عقلی رنگ پیدا کرنے کا یہ طریقہ تھا کہ ایک سلسلہ تصورات سے کام لیا جاتا تھا جس میں سب سے اہم یہ تھے:

شئے
بعینہ یا مختلف
قسم
نفس
جسم
وحدت زمانی
وحدت مکانی
موصوف وصفت
تعلیلی اثرات
وہمی
واقعی

ان تصورات نے ہمارے ادراکات کے 'موسم' سے کام لے کے جو نظم پیدا کیا ہے اسکے ہم اس قدر عادی ہو گئے ہیں کہ ہمیں یہ مشکل سے محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے ادراکات بجائے خود ایک متعرہ طریقہ کی کتنی کم پابندی کرتے ہیں۔ اس موقع پر لفظ 'موسم' کا استعمال بالکل بجا ہے: مثلاً بوسٹن میں موسم کا کوئی متعرہ قاعدہ نہیں؛ اگر اس کے متعلق کوئی قاعدہ وضع کیا جا سکتا ہے تو وہ یہ ہے'
174 کہ جب موسم کی دو دن تک ایک حالت رہی تو تیسرے دن یقیناً نہیں؛ بلکہ غالباً اس کی دوسری

حالت ہوگی: یوں بوسٹن میں موسم کا جو تجربہ ہوتا ہے اس میں عدم تسلسل اور بدنظمی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ یہاں گرمی، ہوا، پانی اور دھوپ کے لحاظ سے موسم دن بھر میں تین تین دفعہ بدل سکتا ہے؛ لیکن واشنگٹن کا دفتر موسم ان تغیرات کو ضمنی، قرار دے کے ان کی بدنظمی میں عقلی رنگ پیدا کر دیتا ہے۔ وہ ان میں سے ہر تغیر کا اس براعظمی طوفان کے لحاظ سے وقت و مقام معین کر دیتا ہے جس کی تاریخ کے رشتہ میں ہر جگہ کے تغیرات منسلک ہیں۔

یہ بات تقریباً قطعی معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح بوسٹن کے ناواقف باشندوں کو موسم کا تجربہ ہوتا ہے اسی طرح بچوں اور ادنیٰ جانوروں کو دوسرے قسم کے تجربات ہوتے ہیں۔ بوسٹن کے عام باشندے جس قدر براعظمی طوفان سے واقف ہوتے ہیں اسی قدر بچے اور ادنیٰ جانور زمان و مکان کے عالم گیر محل ہونے، مستقل موضوع اور متغیر محمول کے موجود ہونے یا اسباب، اقسام، خیالات اور اشیا کے پائے جانے سے واقف ہوتے ہیں۔ اگر کسی دودھ پیتے بچے کے ہاتھ سے جھنجھنا گر پڑتا ہے تو وہ اسے تلاش نہیں کرتا، اس کے نزدیک جھنجھنا اسی طرح چلا جاتا ہے جس طرح شمع کی لو بجھنے کے بعد چلی جاتی ہے؛ اب اگر آپ نے اٹھا کے پھر اس کے ہاتھ میں رکھ دیا تو وہ اسی طرح واپس آجاتا ہے جس طرح دوبارہ جلانے کے بعد شمع کی لو واپس چلی آتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اسے ابھی تک یہ خیال نہیں آیا ہے کہ جھنجھنا ایک ایسی شے ہے جس کا وجود بالذات ہے اور جس کے وجود کو وہ اس کے یکے بعد دیگرے ظہوروں کے مابین داخل کر سکتا ہے۔ یہی کتے کی حالت ہے، اس کے نزدیک جو نظر میں نہیں وہ دل میں نہیں؛ یہ بالکل ظاہر ہے کہ وہ بھی اشیا کا 'ادخال' نہیں کر سکتا۔ آئیے، میں آپ کو اپنے رفیق جی سنتیانا کا ایک اقتباس سناؤں!

"اگر کتا آرام سے میٹھا سانس لے رہا ہو اور اس کا مالک دیر تک غائب رہنے کے بعد واپس آئے۔ . . . تو وہ بیچارہ یہ بھی نہیں پوچھتا کہ اس کا مالک کیوں گیا تھا؟ کیسے آیا؟ میں کیوں اسے چاہوں؟ مجھے اس کے پیر کے پاس بیٹھے بیٹھے شکار کا کیوں خیال آجاتا ہے، اور میں اسے چھوڑ کر شکار کا خواب کیوں دیکھنے لگتا ہوں؟ یہ تمام باتیں ایک سربستہ راز ہیں، وہ ان پر کبھی غور نہیں کرتا لیکن اس طرح کے تجربات میں تنوع منظر، اور ایک گونہ حقیقی تناسب پایا جاتا ہے؛ ان تجربات کی داستان ان نظموں کی بحر میں بیان کی جاسکتی ہے جو اہل یونان رنگ رلیاں مناتے وقت جوش و خروش میں آکے پڑھا کرتے تھے۔ اس داستان کا دارومدار القا پر ہے، اس میں جو کچھ ہوتا ہے قدرت کی طرف سے ہوتا ہے، اس میں ایک بات پر بھی

175

176 پہلے سے غور نہیں کیا جاتا، یہاں مطلق آزادی اور مطلق بے بسی آ کے مل جاتی ہیں، سارا انحصار عنایت ایزدی پر ہوتا ہے، مگر یہ ناقابل اندازہ طاقت زندگی سے ممتاز ہو کے نظر نہیں آتی . . . . . . (تاہم) اس بے ربط تمثیلیہ کے اشخاص بھی آتے جاتے رہتے ہیں، ان کی آمد و رفت کے اسباب وہ شخص بتدریج معلوم کر سکتا ہے جو ان واقعات پر اپنی توجہ کو مرکوز اور ان کی ترتیب کو (اپنے ذہن میں) قائم رکھ سکتا ہے . . . . جس قدر فہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر تجربہ کا ہر لمحہ اہم اور ہر لمحہ سے باقی کا اندازہ ہوتا جاتا ہے۔ زندگی کے پرسکون حصے طاقت سے اور پر پیچ و تاب حصے تدبیر سے پر ہوتے ہیں۔ انسان کسی جذبہ سے بالکلیہ بولا نہیں جاتا کیونکہ اس کا آغاز و انجام بالکلیہ اس سے مخفی نہیں ہوتا۔ کوئی واقعہ اسے یکلخت سراسیمہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی نظر مابعد پر رہتی ہے۔ بدترین حالت سے نجات کی تدبیر سوچی جا سکتی ہے؛ غرض پہلے تو ہر لحظہ صرف اپنی سرگذشت اور غیر متوقع جذبہ سے لبریز ہوتا تھا، لیکن اب اس میں ماسبق سے عبرت آموزی اور پوری صورت حال کے اندازہ کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے"[1]۔

فلسفہ اور سائنس آج بھی ہمارے تجربہ میں اوہام کو حقائق سے جدا کرنے کی تندہی سے 177 کوشش کر رہے ہیں لیکن شروع شروع میں دونوں میں جو امتیازات کئے گئے تھے، ان کی حالت بالکل ابتدائی تھی۔ اس زمانہ میں جو خیال ذرا پر زور طریقہ سے آتا تھا اسے لوگ ماننے لگتے تھے، ان کے یہاں واقعہ اور خواب و خیال اس طرح باہم مخلوط ہوتے تھے کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا آسان نہ تھا؛ لیکن اب معقولات فکر اور اشیاء میں تمیز ناگزیر ہے۔ اب ہم بعض تجربات پر لفظ 'حقیقت' کی بجائے صرف لفظ 'خیال' یا فکر کا اطلاق کرتے ہیں؛ جن معقولات کا ذکر کیا جا چکا ہے ان میں ایک بھی ایسا نہیں جس کے اس طرح "آغاز" استعمال اور بتدریج اشاعت کا ہم تخیل نہ کر سکتے ہوں۔

وہ زمان واحد جس کو ہم سب اور جس میں ہر واقعہ اپنی خاص تاریخ رکھتا ہے اور وہ مکان واحد جس میں ہر شئے اپنی جگہ رکھتی ہے، عالم کی متحد سازی میں ان دونوں مجرد خیالات کا جو حصہ ہے اس کا جواب نہیں؛ لیکن ان کی مکمل تعقلاتی شکل میں اور فطری انسان کے

[1] The life of Reason: Reason in Common Sence, 1905, P. 59.

زمانی و مکانی تجربات کی خالی ازنظم (غیر مربوط) شکل میں کتنا فرق ہے! جو شئے عرض وجود میں آتی ہے وہ اپنی وسعت اور اپنا مرور خود اپنے ساتھ لاتی ہے لیکن اس وسعت و مرور کے کنارے پر ایک ایسے "مزید" کی گنجائش ہوتی ہے جو اس شئے کی وسعت و مرور میں جا کے مدغم ہوجاتا ہے جو سابق شئے کے بعد ہی آتی ہے۔ مگر ہم زمان و مکان کے تمام معین امتیازات کو جلد بھول جاتے ہیں، بچے ہی نہیں بلکہ ہم بڑے بھی 'آج' اور 'کل' کے امتیاز کو نظرانداز کر کے ماضی کا یکجائی خلاصہ نکال لیتے ہیں۔ یہی 'مکان' کی حالت ہے، نقشہ میں ہم کو لندن، قسطنطنیہ، اور پیکن کا تعلق اس جگہ سے صاف ممتاز نظر آتا ہے جہاں ہم اس وقت موجود ہیں؛ لیکن حقیقۃً میں اُن واقعات کو محسوس کرنے میں قطعاً ناکام رہتا ہوں جو نقشہ کے پیرایہ میں بیان کئے گئے ہیں۔ سمت اور مسافت کا تصور مبہم، برہم اور مخلوط ہوتا ہے، کانٹ کے نزدیک کائناتی زمان اور کائناتی مکان کا شمار وجدانیات میں ہے؛ لیکن ان کا وجدانی ہونا کجا، یہ بھی سائنس کی تمام دیگر تشکیلات کی طرح عیاناً مصنوعی ہیں۔ انسانی نسل کا بہت بڑا حصہ ان تجریدی خیالات کا کبھی استعمال نہیں کرتا بلکہ زمان و مکان بصیغہ جمع یعنی ازمنہ و امکنہ کے خیال میں رہا کرتا ہے جو باہم متداخل ہوتے ہیں۔

178

مستقل اشیاء، وہی شئے اور اس کے مختلف مظاہر و تبدلات، شئی کی مختلف اقسام، اقسام کا بالآخر محمول اور شئی کا موضوع ہونا ——— اصطلاحات کی اس فہرست سے بھی ہمارے تجربہ کے فوری بہاؤ اور محسوس تنوع کے عقدہ کا کیسا عجیب و غریب حل مترشح ہوتا ہے، لیکن ان تعقلی آلات سے انسان اپنے تجربی بہاؤ کے بہت ہی کم حصہ کی واقعی گرہ کشائی کرتا ہے۔ ہمارے اسلاف میں جو لوگ عقلی نشو و نما کی بالکل ابتدائی منزل پر تھے انھوں نے غالباً صرف ہویت (پھر وہی) کے خیال سے اور وہ بھی مبہم (غیر صحیح) طور پر کام لیا؛ لیکن کوئی اگر ان سے یہ پوچھتا کہ آیا پھر وہی شئے، ایک ایسی شئے ہے جو نادیدہ وقفہ کی پوری مدت میں علیٰ حالہ باقی رہتی ہے تو وہ نقش حیرت بنکے یہ کہتے: کہ "نہ کبھی ہمارے دل میں یہ سوال پیدا ہوا اور نہ کبھی ہم نے اس نقطۂ نظر سے اس مسئلہ پر غور کیا۔"

179

اقسام اور ہویت قسم ——— یہ دونوں بھی کثرت کے اندر رہنمائی میں کیسے زبردست چراغ ہدایت ہیں، ممکن تھا کہ کثرت مطلق ہوتی، سارے تجربات منفرد ہوتے، اور ایک تجربہ بھی دوبارہ معرضِ وجود میں نہ آتا۔ ایسی دنیا میں منطق کا کوئی مصرف نہ ہوتا، کیونکہ قسم اور ہویت قسم ہی پر منطق کا

وارمدار ہے؛ جب ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ جو شے ایک قسم کی ہوگی وہ اس قسم ہی کی قسم ہوگی تو گویا ہماری عقل کے پر لگ جاتے ہیں اور وہ فضائے عالم میں اڑنے لگتی ہے۔ اس طرح کی تجریدوں سے جانور محروم ہیں اور متمدن انسان ان کا باختلاف مقدار استعمال کرتے ہیں۔

180

تعلیلی اثر۔ یادش بخیر! اگر کسی تعقل کا سراغ طوفان نوح سے پہلے لگ سکتا ہے تو وہ یہی تعقل علت و معلول ہے۔ ابتدائی انسان کا بھی یہی خیال تھا کہ ہر شے اہم ہے اور کسی نہ کسی طرح کا اثر ڈال سکتی ہے۔ کسی مرض، مصیبت، یا تباہی کا سبب کونسی، یا کیا، شے ہے؟ —— اسی طرح کے سوالات سے زیادہ معین اثرات کی جستجو شروع ہوئی ہوگی؛ بہرکیف تعلیلی اثرات کی تلاش کا سلسلہ اسی جستجو سے شروع ہوا۔ ہیوم (مشہور فلسفی م) اور سائنس نے اثر کے پورے خیال کو مٹا کے کلیہ یا قانون کو اس کی جگہ دینا چاہی، لیکن کلیہ کا خیال نسبتہً حال کی ایجاد ہے اور فہم سلیم کی قدیم تر قلمرو میں "اثر" ہی کا بول بالا رہا ہے۔

"ممکن" یعنی ایسی شے موجود واقعی سے کم اور بالکل غیر حقیقی سے زیادہ ہو، اس کا شمار بھی فہم سلیم کے نہایت مقتدر خیالات میں ہے۔ خواہ ان پر کتنی ہی تنقید کی جائے لیکن وہ اپنی جگہ سے اٹل ہیں؛ اور تنقید کا وار کم ہوتے ہی ہم پھر ان کی آغوش میں آ جاتے ہیں "نفس" اور "جسم" کو خواہ مادی معنوں میں لیجئے یا مابعد الطبیعی معنوں میں، بہرحال ان سے مفر نہیں۔ عمل کے میدان میں

181

ہمیشہ فہم سلیم ہی کے "آلات فکر" کو فتح ہوتی ہے۔ انسان کتنا ہی تعلیم یافتہ ہو جب وہ "شے" کا تصور کرتا ہے تو معمولی فہم کے اصول پر ایک ایسے مستقل واحد موضوع کی حیثیت سے تصور کرتا ہے جس کے ساتھ صفات اس طرح قائم رہتی ہیں کہ ان میں باہم تبادلہ ممکن ہوتا ہے۔ کوئی شخص بھی ثابت قدمی اور سچائی کے ساتھ اس نسبتہً تنقیدی خیال سے کام نہیں لیتا جس کے رو سے "شے"، حسی صفات کے ایک ایسے مجموعہ کا نام ہے جس میں کلیت کی بدولت اتحاد پیدا ہو گیا ہے۔ ان مقولات کو ہاتھ میں لے کے ہم اپنے تجربہ کے بعید ترین اور پیش نظر حصوں میں ربط پیدا کرتے اور اپنے نقشے بناتے ہیں۔ فکر کی اسی فطری و مادری زبان کے مقابلہ میں بعد کے "نسبتہً" تنقیدی فلسفوں کی حیثیت عجیب خیالی باتوں سے زیادہ نہیں ہوتی۔

یوں فہم اشیاء کے نشو و نمائے فہم سلیم، ایک ایسی معین منزل کی حیثیت سے نظر آتی ہے جسے مقاصد فکر کی تشفی میں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ اشیاء خواہ ہمیں نظر آئیں

یا نہ آئیں، ان کا وجود ہے، ان کی اقسام کا وجود ہے، ان کے صفات یا کیفیات کا وجود ہے؛ یہی صفات ان کا ذریعۂ عمل اور ہمارا اصول ہیں۔ اس چراغ کی صفت روشنی ہے، وہ اس کرہ کی ہر شے پر روشنی ڈال رہا ہے؛ جب ہم غیر شفاف پردہ تان دیتے ہیں تو یہ روشنی رک جاتی ہے جو آواز میرے منہ سے نکلتی ہے وہی آپ کے کان تک جاتی ہے، یہ آگ کی محسوس گرمی ہے جو پانی میں پہنچ جاتی ہے اور اس پانی میں انڈا ابلتا ہے، اگر ہم اس گرمی کو سردی سے بدلنا چاہیں تو برف کی ٹکڑی ڈال کے پانی کو ٹھنڈا کر سکتے ہیں۔ اہل یورپ کے علاوہ دنیا کی تمام قومیں فلسفہ کی اس منزل پر آ کے ٹھہر گئیں؛ کیونکہ یہ منزل زندگی کے ان تمام مقاصد کے لئے کافی و وافی تھی جو عملی حیثیت سے ضروری ہیں اور خود اہل یورپ میں صرف وہ لوگ فہم سلیم کی کامل صحت میں شک کرتے ہیں جو راہِ راست سے بہت زیادہ منحرف اور بار کلے کے بقول علمی عیاشی میں مبتلا ہیں۔

182

لیکن جب ہم ماضی کو پیش نظر رکھ کے یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ فہم سلیم کے ان معقولات کو یہ حیرت انگیز فوقیت کیسے حاصل ہوئی ہوگی تو ہماری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ جس اصول پر دیمقراطیس، ڈارون، اور بار کلے کے خیالات کو زمانۂ حال میں کامیابی حاصل ہوئی ہے، اسی اصول پر ان فہم سلیم کے معقولات کو کیوں نہ کامیابی حاصل ہوئی ہو۔ بالفاظ دیگر، انھیں تاریخی زمانے سے قبل کے ان ارباب طبع نے دریافت کیا ہو جن کے نام پر قدامت کا پردہ پڑا ہوا ہے، ان کی تصدیق فوری تجربہ کے ان واقعات نے کی ہو جن کے لئے یہ موزوں ثابت ہوئے ہوں، اور یوں ان کا دائرہ سلسلہ بسلسلہ وسیع ہوتا گیا ہو، یہاں تک آخر ان پر زبان کا دارومدار اور ہمارے لئے فطری طریقہ پر غور و فکر کرتے وقت ان اصطلاحات کے علاوہ کسی اور سے کام لینا غیر ممکن ہو گیا ہو! اس قسم کی رائے اس اصول پر مبنی ہوگی جو اور جگہ اس قدر کار آمد ثابت ہو چکا ہے اور جس کا ماحصل یہ ہے کہ وسیع اور بعید پر بھی وہی قوانین تشکیل عمل کرتے ہیں جو مختصر اور قریب پر کار فرما نظر آتے ہیں۔

183

افادی نقطۂ نظر سے یہ تصورات عملی مقاصد کے لئے کافی و وافی ہیں، ان کے اکتشاف کی مخصوص منزلوں میں آغاز اور رفتہ رفتہ رواج کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ ان کے استعمال کی حدود آج بھی انتہائی مشکوک ہیں؛ ہم بعض مقاصد کے لئے ایک ایسا موجود فی الخارج زمانہ فرض کر لیتے ہیں جو مساوی المرور رہتا ہے؛ لیکن اس طرح کی یکساں حالت میں گزرنے والے زمانہ پر نہ ہم پُر زور و موثر یقین رکھتے ہیں اور نہ اس کا واقعی ادراک کرتے ہیں۔

مکان کا خیال زمان کے خیال سے ضرور کم مبہم ہے، لیکن 'اشیا' کے خیال کی کیا حالت ہے؟ کیا کسی بُرج فلک کو ایک شے کہنا چاہئے یا (ستاروں کا) ایک ہجم غفیر؟ اگر چاقو کا دستہ اور پھل دونوں بدل دیئے جائیں تو جب بھی وہی چاقو رہے گا؟ جس 'تبدل' پر لاک نے اس سنجیدگی سے بحث کی ہے اس کا شمار کیا 'نوع' 'انسان' میں ہے؟ 'دور تاثیری' محض خواب خیال ہے یا واقعہ؟ عملی استعمال کی حد سے گزر کے خالص نظری خیال آرائی کی قلمرو میں داخل ہوتے ہی ان مقولات کے واقعی حدود استعمال کی صحیح تعیین غیر ممکن معلوم ہوتی ہے۔

مشائی فلسفہ نے عقلیت پسندانہ رجحانات کے تحت فہم سلیم کے مقولات پر بہت ہی صراحت کے ساتھ اصطلاحی انداز میں بحث کر کے ان کو ابدی بنا دینا چاہا۔ مثلاً: شئے ایک ہستی ہے، ایک ایسی ذات ہے جس کے ساتھ صفات کا قیام ہوتا ہے؟ یہ ذات جوہر ہے۔ جواہر کی قسمیں ہیں، یہ قسمیں بلحاظ تعداد معین اور متمایز ہیں، یہ امتیازات اساسی و ابدی ہیں لیکن یہ امور گو گفتگو میں کارآمد اصطلاحات کی حیثیت سے نہایت خوب ہوں تاہم ان کے اس نفع سے قطع نظر کرنے کے بعد ان کا صحیح مفہوم ذہن میں نہیں آتا۔ اگر آپ کسی مدرسیت پسند سے یہ پوچھیں کہ محل صفات ہونے کے علاوہ جوہر کا اور مفہوم کیا ہے؟ تو وہ یہ جواب دے گا: کہ آپ کا ذہن اس مفہوم کو اچھی طرح جانتا ہے۔

185

لیکن ذہن کو صرف یہ لفظ اور اس کا کارآمد استعمال بوضاحت معلوم ہے، اس لئے وہ اس کی اجازت دیتا ہے، لیکن ساتھ ہی ذہن تجسس اور کاہل الوجود ہے، اس نے فہم سلیم کی سطح کو اس سطح کی خاطر چھوڑ دیا ہے جو عام طور پر فکر کی 'تنقیدی' سطح کہلاتی ہے۔ یہ حالت صرف ہیوم، بارکلے اور ہیگل کے سے لوگوں کی نہیں بلکہ گلیلو، ڈالٹن اور فاراڈے کے سے واقعات پر عملی نظر رکھنے والوں کو بھی فہم سلیم کے سادے حسی خواتیم کا آخری طور پر حقیقی تسلیم کرنا محال معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح فہم سلیم اپنی 'مستمر اشیاء' کا ہمارے غیر مستمر احساسوں کے مابین کا 'ادخال' کرتی رہتی ہے، اسی طرح سائنس اپنی صفات اولیہ سالمات، اثیر اور مقناطیسی ساختوں کی دنیا کا فہم سلیم کی دنیا سے 'اخراج' کرتی رہتی ہے۔ اس کی رو سے 'اشیاء' غیر مرئی اور غیر محسوس چیزیں ہیں اور جن چیزوں پر فہم سلیم 'اشیاء' کا اطلاق کرتی ہے وہ ان غیر مرئی اشیاء کے اختلاط کا نتیجہ ہیں۔ بالفاظ دیگر اشیاء کا قدیم سادہ تصور تو رخصت ہو جاتا ہے اور شی کے نام سے وہ قوانین مراد ہونے لگتے ہیں جن کی بدولت ہمارے بعض احساس یکے بعد دیگرے یا پہلو بہ پہلو معرض وجود میں آتے ہیں۔

186

غرض اسی طرح سائنس اور تنقیدی فلسفہ نے معمولی فہم کی حد بندیوں کو درہم برہم کردیا ہے۔ سائنس کی وجہ سے سادہ حقیقت کا خاتمہ ہوگیا ہے، صفاتِ ثانویہ غیر حقیقی قرار پاگئے ہیں اور صرف صفاتِ اولیہ کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے۔ تنقیدی فلسفہ کی قیامت نے ہر شے پر پانی پھیر دیا، فہمِ سلیم کے سارے مقولات کا خاتمہ کردیا؛ کوئی مقولہ کسی شے پر دال نہیں۔ سب کی سب صرف ایک شاندار عصائے فکر یا احساس کے ناگزیر بہاؤ میں تحیر و سرگردانی سے مفر کی صورتوں سے زیادہ نہیں۔

گو تنقیدی فکر میں اس علمی رجحان کی ابتدا محض ذہنی محرکات سے ہوئی، لیکن ان کی بدولت عملی افادات کا ایک بالکل غیر متوقع سلسلہ ہماری حیرت زدہ نظر کے سامنے آگیا۔ گلیلو نے ہم کو صحیح وقت دینے والی گھڑی دی اور توپوں سے صحیح گولہ اندازی کا طریقہ بتایا، کیمیا دانوں نے ہمارے بازاروں میں دواؤں اور رنگوں کی بھرمار کردی؛ ایمپیرے اور فاراڈے نے ہمارے لئے نیویارک کے زمین دوز راستے اور مارکونی کے ساتھ خبر رساں تار بنائے۔ جو مفروضات ان لوگوں نے نکالے اور جو کچھ ان کی تعریف کی ہے وہ اپنے ان نتائج کے لحاظ سے نہایت سیر حاصل و مثمر ثابت ہو رہے ہیں، جن کی تصدیق حواس سے ہوتی ہے۔ ہماری منطق ان سے ایک نتیجہ اخذ کرتی ہے جو بعض شرائط کے ماتحت ضروری الحصول ہوتا ہے؛ ہم ان شرائط کی تکمیل کرتے ہیں، اور طرفۃ العین میں وہ نتیجہ عالمِ وجود میں آجاتا ہے۔ فطرت پر جو علمی قابو ہیں سائنس کے علمی طرقِ فکر کی بدولت حال میں حاصل ہوا ہے، وہ اس قابو سے بدرجہا زیادہ ہے جو پہلے فہمِ سلیم کی بدولت حاصل تھا۔ اس کی ترقی کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ انسان اس کی کوئی حد قائم نہیں کرسکتا؛ اس حالت کو دیکھ کے یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ ایسا نہ ہو کہ انسان کا شیشۂ ہستی اس کی طاقتوں کے بوجھ سے چکنا چور ہو جائے! ایسا نہ ہو کہ جن روز افزوں عظیم الشان بلکہ شانِ خالقیت کی جھلک رکھنے والے اعمال کو انسان اپنے ذہن کی بدولت انجام دے رہا ہے، ان کے بار کو اس کی عضوی یا جسمانی حیثیت کی مقررہ فطرت برداشت نہ کرسکے! ایسا نہ ہو کہ وہ خود اپنی دولت کے سیلاب میں اس بچے کی طرح غرق ہو جائے جو نہانے کے ٹب میں پانی تو بھر لیتا ہے لیکن اسے نکال نہیں سکتا۔

187

اگرچہ سلبی حیثیت سے تنقید کی فلسفیانہ منزل علمی منزل سے زیادہ مکمل تھی، لیکن اس سے علمی فوائد کا کوئی جدید سلسلہ حاصل نہ ہوا۔ جہاں تک جزئیاتِ فطرت کا تعلق ہے لاک، ہیوم،

188 بارکلے، کانٹ، ہیگل کی کد و کاوش بالکل بیکار گئی؛ مجھے کسی ایسی ایجاد یا دریافت کا علم نہیں جن کا ان فلاسفہ کے مخصوص خیالات تک سراغ لگ سکتا ہو۔ بارکلے کے ماء الفقیر اور کانٹ کے سدیمی مفروضہ کو ان کے فلسفیانہ عقائد سے سروکار نہیں۔ ان کے فلسفوں سے جو تشفی حاصل ہوتی ہے اس کی عملی نہیں بلکہ ذہنی نوعیت ہے؛ اس پر بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس 'کھاتے' میں ایک بڑی مد ہے۔

غرض جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کے متعلق خیال کی کم سے کم تین بہت ہی ممتاز منزلیں، اور ہر منزل میں جداگانہ خوبیاں پائی جاتی ہیں؛ ہم کسی پیش نظر منزل کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ بہمہ وجوہ دوسری منزلوں سے بہتر ہے۔ فہم سلیم کی منزل سب سے زیادہ مستحکم ہے، کیونکہ اس کی داغ بیل پہلے پڑی اور انسانی زبان اس کے قالب میں ڈھل گئی۔ شان و شکوہ آیا اس منزل میں زیادہ ہے یا علمی منزل میں، اس کا تصفیہ شخصی فیصلہ کے حوالہ کر دینا چاہئے؛ لیکن 189 استحکام اور شان و شکوہ دونوں میں سے کوئی بھی حقانیت کی فیصلہ کن علامت نہیں۔ اگر فہم سلیم میں حقانیت ہوتی تو سائنس کو نہ ان ثانوی صفات کو باطل قرار دینے کی ضرورت ہوتی جن کی بدولت ہماری دنیا میں یہ زندہ دلچسپی پیدا ہوتی ہے، اور نہ اس کے بجائے نقطوں منحنیوں اور ریاضیاتی مساواتوں کی غیر مرئی دنیا کے ایجاد کرنے کی ضرورت ہوتی؛ اسے علتوں اور فعلیتوں کو 'وظائفی تغیر' کے قوانین یا کلیات میں تبدیل کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ جن صور سے نوع انسانی اپنی گفتگو میں کام لیتی تھی ان کے دائمی تعین و تقرر کے لئے تعلیم گاہوں کی تربیت یافتہ، فہم سلیم کی 'چھوٹی بہن'، مدرسیت نے کوشش کی مگر بے سود۔ جوہری صور (یا بالفاظ دیگر ثانوی صفات) سنہ ۱۶۰۰ء کے بعد بمشکل قائم رہ سکیں؛ اب لوگوں کا دل ان سے اکتا چکا تھا؛ چند دن بعد ڈیکارٹ اور گلیلو کا جدید فلسفہ آیا تو اس سے صرف اتنا ہوا کہ ان ثانوی صفات کے خیال میں زیبائش پیدا ہو گئی۔

لیکن اگر سائنس کے مفہوم میں شی کی جدید اقسام اثیری و جسیمی دنیا در اصل زیادہ حق ہے تو خود سائنس کے حلقوں میں ان پر اتنی تنقید کیوں کی جاتی ہے؟ علمی سائنس کے منطقی متفقاً کہتے ہیں کہ ان موجودات اور ان کی تحدیدات کا خواہ کتنا ہی معین طور پر تصور کیا جا سکے، لیکن انھیں لفظ کا حقیقی مصداق نہ قرار دینا چاہئے۔ ان کا وجود صرف اعتباری ہے، اور یہ 190 درحقیقت محدودوں اور عدد و شماروں کی طرح مصنوعی مختصر راستے ہیں جن پر چل کے ہم تجربی

بہاؤ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک جا سکتے ہیں۔ اس طرح کے موجودات سے ہمیں حل مشکلات میں بڑی مدد ملتی ہے، وہ ہمارے لئے بہت ہی کارآمد ثابت ہوتے ہیں لیکن ہمیں ان کے فریب میں نہ آنا چاہئے۔

ان اصناف خیال میں سے کس کی حقانیت کامل تر ہے، اس کا قطعی فیصلہ ممکن نہیں۔ ان کا فطری انداز، ان کی بدولت ذہنی قوتٰی کے استعمال میں کفایت شعاری کا پیدا ہونا، ان کا عملی حیثیت سے نتیجہ بخش ہونا، یہ تمام امور ان کی صداقت کے نمایاں معیار کی حیثیت سے ہماری نظر کے سامنے آجاتے ہیں، اور ہم انہیں دیکھ کے ششدر رہ جاتے ہیں۔ زندگی کے ایک دائرے کیلئے فہم سلیم، دوسرے کیلئے سائنس، اور تیسرے دائرے کیلئے فلسفیانہ تنقید بہتر ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی علی الاطلاق "زیادہ حق" نہیں، اس کا علم خدا ہی کو ہے۔ اگر میرا خیال غلط نہیں تو سائنس کے اس فلسفہ میں جس کے حامی ماخ، اوسٹولڈ اور ڈوہیم کے سے اکابر ہیں جسمانی فطرت کے متعلق فہم سلیم کے نقطۂ نظر کی طرف ایک عجیب و غریب بازگشت نظر آرہی ہے۔ ان حضرات کے بقول ہم کسی مفروضہ کو بایں معنی دوسرے مفروضہ کی بہ نسبت "زیادہ حق" نہیں کہہ سکتے کہ وہ حقیقت کی حرف بحرف نقل ہے۔ یہ صرف وہ طریقے ہیں جن سے ہم گفتگو میں کام لیتے ہیں، ان کا مقابلہ صرف نفع کے نقطۂ نظر سے کرنا چاہئے۔ "حقیقت" ہی ایک ایسی چیز ہے جسے ہمہ تن حق کہا جا سکتا ہے لیکن ان اہل منطق کے نقطۂ نظر سے اس حقیقت کا مصداق صرف محسوس حقیقت یا جذبات و احساسات کا بہاؤ ہے مثلاً توانائی یا انرجی (اوسٹولڈ کے بقول) بس ان احساسات کا مجموعی نام ہے، جن کی احضار کے وقت بعض طریقوں سے پیمائش کی جاتی ہے (خواہ وہ حرکت، حرارت، روشنی، مقناطیسی کشش یا کوئی اور شے ہو) جب ان کی اس طرح پیمائش ہو چکتی ہے تو ہم ان کے پیدا کردہ باہم منسلک تغیرات کو ایسے ضابطوں کی شکل میں بیان کر سکتے ہیں جو اپنی سادگی اور نتیجہ بخشی کے لحاظ سے بے مثل ہوتے ہیں، یہی ضابطے اقتصاد خیال کی بہترین کامیابی ہیں۔

اس "توانائی والے" فلسفہ کی کون قدر نہ کرے گا لیکن اس کی اپیل کے باوجود کیمیا و طبیعیات کے اکثر علماء پر مافوق الحس موجودات، جسیمات اور ارتعاشات کا اثر بدستور قائم ہے۔ اس فلسفہ میں اقتصادی پہلو اس قدر غالب ہے کہ یہ بہمہ وجوہ صحیح نہیں ہو سکتا۔ حقیقت کی خاص الخاص ادا "اقتصاد" نہیں، بلکہ "افراط" ہے۔

192

میں اس وقت جن امور پر بحث کر رہا ہوں، ان کی حیثیت بہت زیادہ فنی ہے؛ وہ بمشکل عام تقریروں کے لئے موزوں ہو سکتے ہیں؛ اور ان میں میری دستگاہ خود بہت محدود ہے۔ لیکن جو نتیجہ میں اس بارے میں اخذ کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے: کہ 'حق' کے متعلق اس خیال کو کہ وہ پہلے سے موجود و تیار شدہ حقیقت کے صرف ثنیٰ کا نام ہے جو نقس بناتا ہے، اگرچہ ہم بالطبع اور بلا غور و فکر تسلیم کر لیتے ہیں، مگر وضاحت کے ساتھ اس کا سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ جن مختلف اصناف خیال کو حق پر قابض ہونے کا دعویٰ ہے؛ ان کے دعوے کا قلم برداشتہ فیصلہ کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی سادہ اور سہل الحصول معیار موجود نہیں۔ فہم سلیم معمولی سائنس یا جسیمی فلسفہ از حد تنقیدی سائنس اور تنقیدی یا تصوری فلسفہ، ان سب کی حقانیت بعض حیثیات سے ناکافی معلوم ہوتی ہے؛ ان سب سے کچھ نہ کچھ تشنگی باقی رہ جاتی ہے۔ اس قدر وسیع الاختلاف نظاموں کی باہم معرکہ آرائی سے یہ امر صاف ظاہر ہے کہ ہمارے ذہن میں لفظ 'حق' کا کوئی متعین مفہوم نہیں اور ہمیں تصور حق کے از سر نو قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ اس دشوار کام کو میں آئندہ محاضرہ میں انجام دینے کی کوشش کروں گا، اور اس محاضرہ کو اب چند لفظوں کے اضافہ پر ختم کرتا ہوں۔

193

آج کے محاضرے کی صرف دو باتیں ہیں جنھیں میں چاہتا ہوں کہ آپ اپنے ذہن میں رکھیں: ان میں سے ایک فہم سلیم کے متعلق ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ 'فہم سلیم' پر شک کرنے کی وجہ موجود ہے؛ 'فہم سلیم' کے مقولات اگرچہ اس قدر قابل احترام، اس قدر علی العموم کارآمد اور اس قدر جزو زبان ہیں۔ لیکن عجب نہیں کہ وہ ان غیر معمولی طور پر کامیاب مفروضوں کا مجموعہ ہوں (جنکی دریافت یا ایجاد تاریخی حیثیت سے افراد کی مرہون منت ہو، اور جن کی عالمگیر اشاعت بتدریج ہوئی ہو؛) جن سے ہمارے اسلاف نے خارج از یاد زمانے میں اپنے فوری تجربات کے عدم تسلسل کی اصلاح و متحد سازی میں کام لیا ہو؛ اور یوں معمولی عملی مقاصد کے لئے سطح فطرت کے ساتھ اس قدر قابل اطمینان طریقہ سے توازن پیدا کیا ہو کہ اگر دیمقراطیس، ارشمیدس، گلیلو یا بارکلے اس طرح کی مثالوں سے متاثر ہونے والے اور غیر معمولی ذہنوں کی متجاوز عن الحد دماغی سرگرمیاں نہ ہوتیں تو یہ توازن تا ابد قائم رہتا! ——— فہم سلیم کے متعلق اس شک کو مہربانی فرما کر نہ بھولئے گا۔

دوسری بات جو آپ کے ذہن میں رہنا چاہئے، یہ ہے کہ مذکورہ بالا مختلف اصناف

خیال کے وجود، ان کی بعض مقاصد کے لئے اسقدر موزونیت، لیکن بایں ہمہ ان کے باہم تعارض اور کامل صداقت کے دعوی میں ناکامی سے کیا نتائجیت کے مفید مطلب یہ شبہ نہ پیدا ہونا چاہئے کہ ہمارے تمام نظریے الہامات یا کسی خدا کے ترتیب دادہ عالمگیر معمے کا حل ہونے کے بجائے صرف ایسے وسائل ہیں جن سے ہم حقیقت کے ساتھ موافقت پیدا کرنے میں کام لیتے ہیں؟ اس خیال کو میں دوسرے محاضرے میں تا بہ امکان وضاحت کے ساتھ ظاہر کر چکا ہوں۔ واقعاً جو نظری صورت حال ہے اس کی بے قراری، ہر سطح خیال کی بعض مقاصد کے لئے نفع بخشی، اور اپنے حریفوں کے میدان سے اخراج میں ناکامی یقیناً ایسے نتائجی خیال کی طرف مشعر ہے، جس میں امید کرتا ہوں کہ آئندہ محاضروں سے یکسر اذعان کا رنگ بھی پیدا ہو جائے گا۔ کیا بالآخر خود 'حق' میں ابہام کا احتمال نہیں ہو سکتا؟

194

197

محاضرہ ۶

نتائجیت کا مفہوم صداقت

منقول ہے کہ کلرک میکسویل کو بچپن میں ہر امر کی توجیہ کے معلوم کرنے کا مرض تھا، اور جب کسی شے کے متعلق لوگ اسے مجمل لفظی وجہ بتا کر ٹال دینا چاہتے تو وہ بے صبر ہو کر یہ کہتا کہ "ہاں مگر میں اس کی خاص روش جاننا چاہتا ہوں" اگر میکسویل کا سوال صداقت یا حق کے متعلق ہوتا تو اس خاص روش کا جواب صرف نتائجیت دے سکتی۔ مجھے یقین ہے کہ اس موضوع کے متعلق صرف ہمارے زمانہ کے نتائجیت پسندوں خصوصاً شلر و ڈیوی کا بیان ہی ممکن الثبوت ہو سکتا ہے۔ یہ موضوع اس قدر نازک اور اس کا سلسلہ اس طرح گوشہ گوشہ میں پھیلا ہوا ہے کہ اس پر عام محاضروں میں اختصار کے ساتھ بحث کرنا بہت ہی دشوار ہے؛ لیکن حق کے متعلق شلر و ڈیوی کے خیال پر عقلیت پسند فلاسفہ کے ہاتھوں غضبناک حملوں اور نفرت انگیز غلط فہمیوں کو دیکھ کے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر اس خیال کے بارے میں صاف و سادہ بیان کا کوئی موقع ہو سکتا ہے تو وہ یہی ہے۔

198

مجھے پوری توقع ہے کہ ہر نظریہ کی ترقی کی بہترین منزلوں میں حق کا نتائجی تصور موجود نظر آئے گا: جیسا آپ کو معلوم ہوگا جب کوئی جدید نظریہ پیش کیا جاتا ہے تو سب سے پہلے اسے لغو قرار دیا جاتا ہے، اس کے بعد اسے درست لیکن غیر اہم تسلیم کیا جاتا ہے، اور آخر میں اس کی اہمیت کا اس حد تک اعتراف کیا جاتا ہے کہ خود مخالفین اس کے انکشاف کے مدعی بن جاتے ہیں۔ مفہوم صداقت کے متعلق ہمارا اصول ابھی پہلی منزل میں ہے؛ لیکن دوسری منزل میں داخل

ہونے کے آثار بعض حلقوں میں نظر آنے لگتے ہیں۔ میری یہ تمنا ہے کہ ان محاضرات کی مدد سے ہمارا اصول آپ حضرات کی نظروں میں دوسری منزل تک پہنچ جائے۔

لغت کی ہر کتاب سے آپ کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ صداقت ہمارے بعض تصورات کا خاصہ ہے۔ صداقت کے معنی 'حقیقت' کے ساتھ 'موافقت' اور بطلان کے معنی 'حقیقت' کے ساتھ 'عدم موافقت' ہیں۔ اس تعریف کو نتائجیت پسند اور عقلیت پسند دونوں تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن جب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'موافقت' سے کیا مراد ہے؟ اور جس 'حقیقت' کے ساتھ موافقت کی ضرورت ہے اس کا مفہوم کیا ہے؟ تو اس وقت نتائجیت پسندوں اور عقلیت پسندوں میں جنگ چھڑ جاتی ہے۔

199

اس موقع پر سوال کے جواب میں نتائجیت پسند تحلیل و دماغ سوزی سے اور عقلیت پسند برجستہ گوئی و بے غوری سے زیادہ کام لیتے ہیں۔ عام خیال یہ ہے کہ صداقت کے لئے حقیقت کی نقل ہونا ضروری ہے؛ دیگر عام خیالات کی طرح یہ خیال بھی بہت ہی معمولی تجربہ کی تقلید کرنا چاہتا ہے۔ محسوس اشیاء کے متعلق ہمارے تصورات واقعی ان اشیاء کی نقل ہوتے ہیں۔ ذرا آنکھیں بند کر کے اس دیوار کی بڑی گھڑی کا تصور کیجئے، پھر دیکھئے اس کے ہندسی دائرہ کی کیسی صحیح تصویر آپ کے آئینۂ خیال میں نظر آتی ہے! لیکن اگر آپ اس کی ساخت یا کام کا تصور کریں (بشرطیکہ آپ گھڑی ساز نہ ہوں) تو آپ کی ذہنی تصویر اتنی صحیح نہ ہوگی، اگرچہ کافی حد تک صحیح ہوگی؛ کیونکہ اس کا حقیقت سے تصادم نہ ہوگا۔ چاہے آپ کام یا ساخت کے لفظ سے کچھ نہ سمجھیں لیکن یہ لفظ آپ کے لئے پوری طرح کارآمد ہے۔ اب اگر آپ ساخت کے بدلے اس کی 'وقت نمائی' یا اس کی کمانی کی 'لچک' کا تصور کریں تو یہ بات مشکل سے سمجھ میں آئے گی کہ آپ کا یہ تصور کس شئے کی صحیح تصویر ہے۔

آپ نے دیکھا! اس وقت ہمارے سامنے ایک حل طلب سوال یہ ہے کہ جہاں ہمارے خیالات اشیاء کی بعین طور پر نقل نہیں کر سکتے وہاں ان کی اشیاء کے ساتھ موافقت سے کیا مراد ہوتی ہے؟ بعض تصوریہ کا یہ قول معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے نزدیک ان اشیاء کے متعلق جو خیال ہمارے دل میں آنا چاہئے اگر وہی خیال آیا ہے تو اس پر 'حق' کا اطلاق کیا جائے گا۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ خیال کو شئے کی نقل ہونا چاہئے! یہ لوگ خیال کے متعلق اس طرح گفتگو کرتے ہیں، جس سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ ہمارا خیال مطلق کے ابدی طریق خیال کی

200

جس قدر نقل ہوگا اسی قدر حق ہوگا۔

آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ ان خیالات کے لئے نتائجی بحث کی ضرورت ہے؛ لیکن ذہنیہ فرض کرتے ہیں کہ حق یا صداقت دراصل ایک ساکن و قائم تعلق ہے۔ ان کے نزدیک جب آپ کے ذہن میں کسی شئی کا حق یا سچا خیال آجائے تو معاملہ ختم ہوجاتا ہے: حق آپ کے قبضہ میں آجاتا ہے، آپ اس سے واقف ہوجاتے ہیں، بس آپ کی معراج فکر پوری ہوچکی۔ آپ ذہنی حیثیت سے اس مقام پر پہنچ گئے جہاں آپ کو پہنچنا چاہئے، آپ اپنے اطلاقی حکم کو بجا لاچکے، اور اب عقلی سرنوشت کے اس نقطہ معراج کے بعد مزید کوئی شئی باقی نہیں رہتی۔ علمیات کے نقطہ نظر سے آپ اس حالت میں ہیں جو ثابت تو ازن کا مصداق ہے۔

اس کے برعکس نتائجیت اپنے معمولی سوالات کرتی ہے: کہ مثلاً فلاں خیال حق ہے تو اس سے واقعی زندگی میں کونسا عینی فرق پیدا ہوگا؟ اس حق کا تحقق کیسے ہوگا؟ اس خیال کے باطل ہونے کی صورت میں کیا مختلف تجربات حاصل ہوں گے؟ غرض تجربہ کی حیثیت سے اس حق خیال کی 'نقد قیمت' کیا ہے؟

201

ان سوالات کے کرتے ہی نتائجیت کو یہ جواب ملتا ہے، کہ حق کا مصداق وہ خیالات یا تصورات ہیں جنھیں ہم اپنے رنگ میں رنگ سکتے ہیں، جنھیں ہم درست کرسکتے ہیں، اور جن کی ہم تائید و تصدیق کرسکتے ہیں؛ باطل کا مصداق وہ خیالات ہیں جن کے متعلق ان امور کی گنجائش نہیں ہوتی۔ یہی وہ عملی فرق ہے جو تصورات کی حقانیت سے پیدا ہوتا ہے؛ لہذا یہی حقانیت یا صداقت کے معنی ہیں: کیونکہ بس اسی حیثیت سے ہمیں حقانیت کا علم ہوتا ہے۔

میں اسی اصول کا حامی ہوں، اس کی رو سے حقانیت کوئی ایسا جامد خاصہ نہیں جو خود خیال یا تصور کے اندر رہتا ہو۔ حقانیت خیال میں پیدا ہوتی ہے، خیال حق بنتا ہے، واقعات اسے حق بناتے ہیں؛ اس کی صداقت ایک واقعہ ہے، ایک عمل ہے، یعنی وہ عمل جس کی بدولت خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس کی صداقت اس کی درست کاری کا عمل ہے،

لیکن نتائجیت کے نقطہ نظر سے خود تصدیق اور درست کاری کے کیا معنی ہیں؟ خود ان الفاظ ہی سے تصدیق شدہ یا درست کار خیال کے بعض عملی نتائج مترشح ہوتے ہیں۔ اس طرح کے نتائج کی تعبیر کے لئے اصول موافقت سے بہتر الفاظ کا ملنا دشوار ہے۔ جب ہم

یہ کہتے ہیں کہ ہمارے خیالات حقیقت کے "موافق" ہیں تو یہی نتائج ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں۔
ہمارے ان موافق حقیقت خیال سے افعال و بعض دیگر خیالات میں تحریک پیدا ہوتی ہے؛
ان افعال و خیالات کی وساطت سے ہمارے موافق حقیقت خیالات ایسے تجربہ کی سمت
میں یا اس کی سرحد تک یا اس کی حدود کے اندر تک ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس کے متعلق ہمیں 202
یہ برابر احساس ہوتا رہتا ہے کہ وہ ہمارے اصل خیالات کے موافق ہے (یہ احساس ہماری استعداد
میں داخل ہے)۔ یہ تعلقات و تغیرات ہمیں تدریجی، ترقی کن، ہم آہنگ اور تشفی بخش معلوم ہوتے ہیں۔
یہی وہ ملائم و موافق رہنمائی ہے جسے ہم کسی خیال کی تصدیق کہہ سکتے ہیں۔ یہ بیان ابتداءً مبہم
اور پیچیدہ معلوم ہوتا ہے مگر اس سے جو نتائج مستنبط ہوتے ہیں وہ اتنے اہم ہیں کہ ان کی تشریح
میں اس وقت کا باقی حصہ صرف کردینا پڑے گا۔

سب سے پہلے میں آپ کو یہ یاد دلادوں کہ حق یا صحیح خیالات کے موجود ہونے کے معنی
ہر جگہ یہ ہوتے ہیں کہ انسان کے پاس عمل کے بے بہا آلات یا وسائل موجود ہیں۔ حصول صداقت
کا فرض ایک خالی از نتیجہ آسمانی حکم یا ذہن کی عائد کردہ بندش نہیں بلکہ ایک ایسا فرض ہے
جس کی تائید میں معقول عملی دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔

انسانی زندگی کے نقطۂ نظر سے واقعاتی امور کے متعلق حق یا صحیح ایقانات کی اہمیت
اظہر من الشمس ہے۔ ہم ایک ایسے عالم حقائق میں رہتے ہیں جو بے انتہا مفید اور بے انتہا مضر
ہوسکتا ہے۔ جن خیالات سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں سے کسی کی توقع 203
رکھنا چاہئے، وہ تصدیق کے اس ابتدائی دائرہ میں حق قرار پاتے ہیں اور ان کا حصول انسان
کا ابتدائی فرض ہوتا ہے۔ یہاں حصول حق مقصود بالذات ہونے کے بجائے دوسری تشفیوں کے
حصول کا صرف ابتدائی ذریعہ ہوتا ہے۔ اگر انسان جنگل میں راستہ بھول جائے، بھوکا مرنے
لگے، مارے مارے پھرنے کے بعد کہیں پگڈنڈی نظر آئے تو اس پگڈنڈی کے آخر میں انسانی
مسکن کے موجود ہونے کا خیال آنا اس کے لئے از حد اہم ہے؛ کیونکہ اگر اسے یہ خیال آیا اور
اُس نے اس خیال پر عمل کیا تو عجب نہیں اس کی جان بچ جائے۔ اس صورت میں حق خیال اس لئے
مفید ہے کہ اس کا تعلق جس شی سے ہے یعنی انسانی مسکن، وہ مفید ہے۔ غرض حق خیال میں
عملی قیمت اشیائے خیال کی عملی اہمیت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اشیائے خیال
ہمیشہ اہم نہیں ہوتیں؛ ممکن ہے جس انسانی مسکن کی مذکورہ بالا صورت میں اتنی اہمیت تھی ،

اس کی دوسرے موقع پر سر مو اہمیت نہ ہو۔ ایسی حالت میں انسانی مسکن کا خیال گو کتنا ہی قابل تصدیق ہو لیکن عملاً بے محل ہوگا؛ اور اس لئے اس کا پوشیدہ رہنا ہی بہتر ہوگا۔ چونکہ ہر خیال کبھی نہ کبھی کم سے کم عارضی طور پر اہم ہو سکتا ہے، اس لئے یہ بات ظاہر ہے کہ زائد از ضرورت

204

حق خیالات یعنی ایسے خیالات کے عام سرمایہ کا موجود رہنا مفید ہے جو کسی ممکن الوقوع صورت حال میں حق ثابت ہو سکتے ہیں۔ ہم اس طرح کی زائد از ضرورت صداقتوں کا سرمایہ حافظہ کے خزانہ میں محفوظ رکھتے ہیں، اور جب اس خزانہ میں گنجائش نہیں رہتی تو یادداشت کی کتاب میں قلمبند کر لیتے ہیں۔ جب کوئی زائد از ضرورت صداقت ہنگامی ضروریات کے لحاظ سے بامحل بن جاتی ہے تو وہ خزانہ سے نکل کے دنیا میں کام کرنے کے لئے آجاتی ہے اور اس وقت اس کا یقین زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ ایسے موقع پر آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "یہ اس لئے مفید ہے کہ حق ہے" اور یہ بھی کہ "یہ اس لئے حق ہے کہ مفید ہے" مگر ان دونوں فقروں کا حاصل ایک ہے؛ ان دونوں کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا خیال موجود ہے جس کا تحقق اور تصدیق ہو سکتی ہے۔ جس خیال کا تصدیقی عمل شروع ہو جاتا ہے اسی کو "حق" کہتے ہیں؛ اور جب تجربہ سے اس کی تکمیل ہو جاتی ہے تو اسی کو "مفید" کہتے ہیں۔ اگر صحیح خیالات شروع ہی سے اس طرح مفید نہ ہوا کرتے تو نہ انھیں حق کی امتیازی حیثیت حاصل ہوتی، نہ ان کا ایک خاص نام رکھا جاتا اور ایسا نام تو کیا تجویز کیا جاتا جس سے ان کا قیمتی ہونا مترشح ہوتا۔

اس سادہ سراغ سے نتائجیت اپنے حق و صداقت کے اس عام تصور تک پہنچ جاتی ہے جس کی رو سے اس کا ذہن دراصل اس طریقہ سے وابستہ ہے جس کی بدولت تجربہ کا ایک لمحہ دوسرے ایسے لمحوں تک رہنمائی کرتا ہے جن تک رہنمائی کا ہونا کارآمد ہوتا ہے۔ ابتداءً

205

اور فہم سلیم کی منزل میں کسی نفسی حالت کی حقانیت سے کارآمد رہنمائی کا یہی فعل مراد ہوتا ہے۔ جب ہمارے تجربہ کے کسی واقعہ سے کوئی ایسا خیال پیدا ہوتا ہے جو حق ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ جلد یا دیر میں ہم اس خیال کو لے کے تجربہ کی جزئیات تک آئیں گے اور ان کے ساتھ زیادہ نفع بخش تعلق پیدا کریں گے۔ یہ بیان کافی مبہم ہے لیکن برائے مہربانی اسے ذہن نشین رکھئے۔

ہمارا تجربہ باقاعدگی سے لبریز ہے؛ یہ اپنے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کے لئے تیار رہنے کا سبق دیتا ہے، یہ کسی بعید تر شئے کا "قصد" یا اسپر "دلالت" کرتا ہے، اس کی دلالت کی تصدیق اس شئے کی آمد سے ہوتی ہے۔ ایسے موقع پر حقانیت و صداقت کا

مفہوم بالآخر تصدیق کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ اسطرح کی صداقت ہماری خود سری کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی۔ اگر انسان کے ایقانات اس نظم حقائق کی پابندی نہ کریں جو عالم تجربہ میں نظر آتا ہے تو غضب ہی ہے۔ اسکے ایسے ایقانات یا تو کسی منزل تک رہنمائی نہ کریں گے یا پھر وہ باطل روابط پیدا کریں گے۔

206 یہاں 'حقائق' و 'اشیاء' سے یا وہ چیزیں ہم مراد لیتے ہیں جن کا فہم سلیم سے تعلق ہوتا ہے اور جو محسوس طور پر موجود ہوتی ہیں یا وہ علائق مراد ہوتے ہیں جن سے فہم سلیم کو سروکار ہوتا ہے: مثلاً تاریخ، مکان، مسافت، قسم، فعلیت۔ جب ہم انسانی مسکن کی خیالی تصویر ذہن میں لے کے پگڈنڈی پر چلتے ہیں تو آخر اس مسکن تک پہونچتے اور اسے واقعی دیکھتے ہیں۔ یہی اس خیالی تصویر کی کامل تصدیق ہے اس طرح کی سادہ اور پورے طور پر تصدیق شدہ رہنمایان احقاق حق کی اصل یا اساس ہیں۔ تجربہ سے عمل احقاق کی اور شکلیں بھی معلوم ہوتی ہیں، لیکن ان کے متعلق ہم یہ خیال کرسکتے ہیں کہ وہ یہی ابتدائی تصدیقیں ہیں جو یا رک گئی ہیں، یا بڑھ گئی ہیں، یا ایک دوسرے کے قائم مقام بن گئی ہیں۔

مثلاً اس شے کو لیجئے جو دیوار پر نظر آرہی ہے؛ ہم آپ اسے گھڑی سمجھتے ہیں، حالانکہ ہم میں سے کسی نے بھی اس ساخت کو نہیں دیکھا، جس کی بدولت یہ گھڑی گھڑی ہے۔ ہم کوشش تصدیق کے بغیر اس کے گھڑی ہونے کو صحیح یا حق قرار دے لیتے ہیں۔ لیکن اگر حق یا صداقت عمل تصدیق کا نام ہے، تو کیا اس طرح کی غیر مصدقہ صداقتوں کو خام کہنا چاہئے؟ نہیں۔ کیونکہ جن حق خیالات پر ہماری زندگی کا دارمدار ہے ان کی عظیم الشان تعداد اسی طرح کی ہے۔ صداقت کے لئے

207 بالواسطہ اور بلاواسطہ دونوں طرح کی تصدیقیں کافی ہوتی ہیں۔ اگر قرائن سے کافی ثبوت مل رہا ہے تو عینی شہادت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جس طرح ہم یہ فرض کرلیتے ہیں کہ جاپان موجود ہے کیونکہ اس فرض سے ہمارا کام چلتا ہے، ہر شے سے اس فرض کی تائید ہوتی ہے اور کسی شے سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہم یہ فرض کرلیتے ہیں کہ دیوار پر جو شے نظر آرہی ہے وہ گھڑی ہے، ہم اس شے سے گھڑی کا کام لیتے ہیں، اپنے محاضرہ کے وقت کا اس سے اندازہ کرتے ہیں۔ ایسے موقع پر ہمارے 'فرض کرلینے' کی تصدیق ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ اس کی وجہ سے تعارض یا مایوسی نہیں ہوتی۔ کمانی لنگرا اور رقاص کی قابلیت تصدیق ایسی ہے، جیسی واقعی تصدیق۔ دنیا میں اگر ایک عمل احقاق مکمل ہوتا ہے تو اس کے مقابلہ میں لاکھوں

ایسے ہوتے ہیں جو اسی حالت نشو میں کام دیتے رہتے ہیں۔ ایسے اعمال احقاق ہم کو براہ راست تصدیق کی طرف منعطف کر دیتے ہیں، ان سے ہماری ان اشیاء کے ماحول تک رہنمائی ہوتی ہے جو ان کے روبرو ہوتی ہیں۔ اگر ہمارا بلاخرخشہ کام چلتا رہتا ہے تو ہمیں امکان تصدیق کا اس حد تک یقین ہوتا ہے کہ ہم تصدیق سے قطع نظر کر لیتے ہیں، اور ہمارا یہ فعل واقعات سے حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔

سچ یہ ہے کہ حق کا دارومدار سا کہ یا اعتبار پر ہے۔ ہمارے خیالات کی حالت نوٹوں کی سی ہے، کہ جب تک لوگ لینے سے انکار نہیں کرتے یہ چلتے رہتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی ہیں کہ کہیں نہ کہیں براہ راست تصدیق ہو چکی ہے، ورنہ حق کی ساری عمارت اسی طرح آ رہے، (208) جس طرح اگر نوٹوں کی اساس نقد پر نہ ہو تو مالی نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ایک معاملہ میں آپ میری تصدیق پر اعتبار کرتے ہیں؛ دوسرے معاملہ میں میں آپ کی تصدیق پر اعتبار کرتا ہوں؛ یوں ہم لوگ ایکدوسرے کی تصدیق سے فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ غرض یہ عمارت انھی ایقانات کے ستون پر قائم ہے جن کی کوئی نہ کوئی شخص عینی شکل میں تصدیق کر چکا ہے۔

زندگی کے معمولی کاروبار میں مکمل تصدیق کے برطرف رکھنے کی (کفایت وقت کے علاوہ) ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اشیاء کا وجود بشکل افراد نہیں بلکہ بشکل اقسام ہوتا ہے۔ ہماری دنیا کی یہ خصوصیت ایسی ہے جو اس میں ہمیشہ سے پائی جاتی ہے۔ اس لئے جب ہم کسی قسم کے ایک فرد یا نمونہ کے متعلق اپنے خیالات کی تصدیق کر لیتے ہیں تو اپنے آپ کو اس قسم کے باقی افراد کے متعلق ان خیالات کے استعمال کا مختار سمجھنے لگتے ہیں جو دماغ عادۃً پیش نظر شے کی قسم معلوم کر کے قانون قسم پر عمل کرتا ہے اور تصدیق کا انتظار نہیں کرتا، وہ ننانوے فیصدی برسرحق ہوتا ہے، اور اس برسرحق ہونے کا ثبوت خود اس کے کردار سے ملتا ہے جو ہر پیش نظر صورت کے لئے موزوں ہوتا ہے، اور کسی امر سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔

(209) یوں کامل عمل تصدیق کی طرح بالواسطہ اور بالقوہ عمل تصدیق بھی صحیح ہو سکتا ہے۔ یہ دونوں طرح کے اعمال تصدیق تمام دیگر صحیح اعمال کی طرح کام کرتے ہیں۔ ان سے وہی فوائد حاصل ہوتے ہیں جو دیگر صحیح اعمال سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو انھی اسباب کی بناء پر تسلیم کیا جاتا ہے جو دوسرے صحیح اعمال کے تسلیم کرنے کی بنیاد ہوتے ہیں، اور یہ سب کچھ امور واقعیہ سے متعلق اسی فہم سلیم کی سطح پر ہوتا ہے جو اس وقت ہمارے زیر بحث ہے۔

لیکن ہمارا ذخیرہ صرف امور واقعیہ پر مشتمل نہیں۔ خالص ذہنی خیالات کے باہمی تعلقات میں بھی حق و باطل کا فرق ہوتا ہے؛ مگر یہاں ہمارے ایقانات مطلق یا غیر مشروط ہوتے ہیں۔ جب وہ حق ہوتے ہیں تو انھیں 'حدود' یا 'اصول' کہا جاتا ہے۔ ایک اور ایک دو ہوتے ہیں' دو اور ایک تین ہوتے ہیں؛ سفید میں کالے کی بہ نسبت بھورے سے کم فرق ہوتا ہے' جب سبب کا اثر شروع ہوجاتا ہے تو اس کے ساتھ مسبب کا وجود بھی شروع ہوجاتا ہے۔ یہ حکم ہر ممکن 'ایک' ہر قابل تصور 'بھورے' ہر 'سفید' اور ہر 'سبب' پر صادق آتا ہے لیکن یہاں اشیاء ذہنی اشیاء ہیں' ان کے تعلقات اسقدر بین ہیں کہ ہم ایک نظر میں ان کا تصور کرسکتے ہیں اور حسی تصدیق ضروری نہیں۔ علاوہ ان ذہنی اشیاء کے متعلق جو بات ایکدفعہ حق ہوگی وہ ہمیشہ حق ہوگی؛ لہذا یہاں حقانیت کی نوعیت ابدی ہوگی۔ آپ کو کہیں بھی کوئی ایسی عینی شے ملے جو 'ایک' 'سفید' 'بھوری' 'سبب' یا 'مسبب' ہے تو اصول بالا اس پر تا ابد منطبق ہونگے۔ ایسے موقع پر صرف قسم دریافت کرکے قانون قسم کے منطبق کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر آپ کو صحیح قسم معلوم ہوگئی تو آپ کو حق ضرور معلوم ہوجائے گا کیونکہ آپ کے ذہنی تعلقات اس قسم کی ہر شئے کے لحاظ سے بلا استثناء حق ثابت ہوتے ہیں۔ اگر ایسی صورت میں آپ کو حق نہ معلوم ہوسکا تو اس کی ذمہ دار قسم بندی کی غلطی ہوگی۔

210

مگر ان ذہنی تعلقات کی دنیا میں بھی صداقت رہنمائی ہی کا ایک معاملہ ہے۔ ہم ایک مجرد خیال کو دوسرے مجرد خیال سے ملاتے ہیں' ان کے منطقی یا ریاضیاتی نظام بناتے ہیں' انکے لئے جداگانہ اصطلاحات وضع کرتے ہیں' یہ اصطلاحات تجربہ کے جن محسوس واقعات پر دلالت کرتی ہیں' ان میں آخرکار ترتیب پیدا ہوتی ہے' اور یوں ایسے ابدی حق خیالات حاصل ہوتے ہیں جو واقعاتی امور پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔ نظریہ اور واقعہ کا یہ ازدواج بے انتہا نتیجہ خیز ہوتا ہے۔ اگر ہم نے اشیاء کو صحیح جگہ پر رکھا ہے تو ہم جو کچھ کہیں گے وہ ہر شئے کی مخصوص تصدیق سے قبل بھی حق ہوگا۔ ہر طرح کی ممکن چیزوں کے لئے یہ ہمارا بنا بنایا ذہنی ڈھانچا ہماری عین فکری ساخت کے تابع ہے۔ جس طرح ہم حسی تجربات کے متعلق سستی و نا استواری سے کام نہیں لے سکتے اسی طرح تجریدی تعلقات کے متعلق بھی ہم اس سے کام نہیں لے سکتے؛ چاہیے ہم ان کے نتائج کو پسند کریں یا نہ کریں مگر ہم ان پر بحث کرتے وقت استواری و تطابق کو ملحوظ رکھنے پر مجبور ہیں۔ سرمایہ کی طرح' قرض کا حساب بھی جمع کے قاعدوں کے مطابق ہی لگایا جاتا ہے؛ ۲۲۷ کا سواں حصہ اور محیط و قطر کا باہم تناسب اسوقت بھی ذہنی

211

حیثیت سے متعین ہے، چاہے کسی نے اس کا حساب لگایا ہو یا نہ لگایا ہو۔ اگر ہمیں کبھی کسی واقعی دائرہ سے بحث کرتے وقت اس تناسب کی ضرورت ہوگی تو معمولی قواعد کے مطابق ہی صحیح تناسب نکالنا پڑے گا؛ کیونکہ یہ اسی طرح کے حق خیالات میں ہے جس کا اثبات ان قواعد سے دوسری جگہ کیا جاتا ہے۔

یوں ہمارا نفس ایک طرف حسی نظام کے اور دوسری طرف ذہنی نظام کے نیچے میں دبا ہوا ہے، اور ان دونوں کے بیچ میں خیالات کو حقائق کی خواہ وہ اعیان و واقعات ہوں یا مجردات و اصول، موافقت کرنا پڑتی ہے ورنہ نامطابقت اور ناکامی کی سزا ملتی ہے۔

212 اس حد تک ذہنیت پسندوں کو کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا، البتہ وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے ابھی تک اس مسئلہ کے صرف سطحی پہلو کو مشکل سے ہاتھ لگایا ہے۔

غرض 'حقائق' سے مراد یا عینی واقعات ہوتے ہیں یا اشیاء کی تجریدی اقسام، اور ان کے ایسے تعلقات جن کا ہمیں وجدان کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ چونکہ 'حقائق' کا پیش نظر رکھنا ہمارے جدید خیالات کے لئے ضروری ہوتا ہے اس لئے حقائق سے مراد وہ تمام حق یا صحیح خیالات بھی ہوتے ہیں جو ہمارے پاس پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ لیکن اس طرح کے سہ گانہ حقائق کے ساتھ موافقت کے کیا معنی ہیں؟

یہیں سے نتائجیت پسندی اور ذہنیت پسندی کا ساتھ چھوٹنا شروع ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ 'موافقت' اور 'نقل' کے معنی ابتداء میں ایک تھے؛ لیکن ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ گھڑی کی اندرونی ساخت کی ذہنی تصویر کے بجائے گھڑی کے لفظ سے ہمارا کام چل جاتا ہے۔ ایک گھڑی پر کیا موقوف ہے بہت سی چیزوں کے خیالات ان کی 'نقل' نہیں بلکہ محض 'علامت' ہوتے ہیں۔ 'ماضی'، 'طاقت'، 'از خود صدور' — ان حقائق کی ہمارا ذہن کیسے نقل کر سکتا ہے؟

حقیقت کے ساتھ وسیع ترین معنوں میں 'موافقت' سے صرف یہ مراد ہو سکتی ہے کہ

213 خود حقیقت تک یا اس کے ماحول کے اندر تک رہنمائی ہوتی ہے، یا اس کے ساتھ ایسا تعلق پیدا ہوتا ہے جس کی بدولت ذہنی یا عملی حیثیت سے خود اس حقیقت یا اس کے ساتھ کسی متعلق شئے سے عدم تعلق کی بہ نسبت بہتر کام لیا جا سکتا ہے۔ لیکن بسا اوقات موافقت سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اس حقیقت کی وجہ سے کوئی ایسی بات پیش نہیں آتی جس کا ہمارے خیالات کی

اور جگہ رہنمائی سے تعارض ہوتا ہے حقیقت کی نقل موافقت کی ایک بہت اہم صورت ہے لیکن یہ صورت اصلی شئے نہیں۔ اصلی شے رہنمائی ہے جس خیال سے عملاً یا ذہناً خود حقائق یا ان کے متعلقات سے کام لینے میں مدد ملے گی جس سے ترقی کو مایوسی سے دوچار نہ ہونا پڑے گا، جو فی الواقع موزوں ہوگا، جو ہماری زندگی کو حقیقت کے مجموعی ماحول کے مناسب بنا سکے گا؛ وہ خیال بقدر ضرورت موافق ہوگا۔

اسی بناء پر معین ذہنی تصویروں کی طرح نام بھی حق و باطل کا مصداق ہوتے ہیں، ان سے بھی اسی طرح کا عمل تصدیق پیدا ہوتا ہے، اور اسی طرح کے عملی نتائج کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

ہر انسانی فکر پر بحث ہو سکتی ہے، ہم خیالات کا تبادلہ کرتے ہیں، آپس میں میل جول کے ذریعہ تصدیقوں کا لین دین ہوتا ہے؛ یوں تقریری حق و صداقت قائم ہوتی، اس کا ذخیرہ فراہم ہوتا، اور سب تک پہنچتا ہے۔ اس لئے ہمیں خیال ہی میں نہیں بلکہ گفتگو میں بھی تطابق کو ملحوظ رکھنا چاہئے؛ کیونکہ خیال اور گفتگو دونوں میں ہم اقسام سے کام لیتے ہیں۔ نام بارہا یوں ہی رکھ لئے جاتے ہیں، مگر جب ایک دفعہ وہ سمجھے جانے لگیں تو انہیں باقی رکھنا پڑتا ہے۔ اب ہمیں قابیل کو ہابیل اور ہابیل کو قابیل نہ کہنا چاہئے، اگر ہم نے ایسا کیا تو ہم پوری کتاب پیدائش اور واقعات وگفتگو کی اس دنیا سے بالکل الگ ہو جائیں گے جو اس وقت تک چلی آئی ہے۔ ہمارا رشتہ اس صداقت سے منقطع ہو جائے گا، جو واقعات وگفتگو کے پورے نظام میں پائی جاتی ہے۔ 214

ہمارے حق وصحیح خیالات کی بہت بڑی کثرت (مثلاً ہابیل وقابیل کی گزشتہ تاریخ کے متعلق خیالات) میں براہ راست اور رُو در رُو تصدیق کی گنجائش نہیں، ہم وقت کے بہتے دریا کو صرف الفاظ کی مدد سے طے کر سکتے ہیں؛ ہم ماضی کی تصدیق صرف ان نتائج سے کر سکتے ہیں جن کے اسباب ماضی میں پائے جاتے تھے۔ اب اگر ہمارے خیالات ان الفاظ اور نتائج کے موافق ہوتے ہیں تو ہم انھیں حق سمجھتے ہیں؛ جس طرح گزشتہ زمانہ کا وجود حق ہے اسی طرح جولیس سیزر کا وجود حق ہے؛ اسی طرح ان عجیب الخلقت جانوروں اور ان کی صحیح تاریخ و ماحول کا وجود حق ہے جو طوفان نوح سے پہلے دنیا میں پائے جاتے تھے۔ 215
خود اس گزشتہ زمانہ کے وجود کا حق ہونا موجودہ زمانہ کے ساتھ التصاق سے ثابت ہوتا ہے!

جس طرح اس وقت موجودہ زمانہ حق ہے اسی طرح کبھی گزشتہ زمانہ حق تھا۔

اس طرح دراصل موافقت سے مراد رہنمائی ہوتی ہے اور رہنمائی بھی وہ جو مفید ہے؛ کیونکہ اسی کی بدولت اہم اشیاء کے مقامات تک رسائی ہوتی ہے۔ حق خیالات سے ہماری رہنمائی لفظی اور تصوری حلقوں تک بھی ہوتی ہے اور حسی خاتموں تک بھی! ان کی بدولت ہماری رسائی تطابق، پائیداری، اور انسانی معاشرت کی روانی تک ہوتی ہے؛ وہ ہمیں بے راہ روی، تنہا گزاری، ناکام و لاحاصل غور و فکر سے بچا لیتے ہیں۔ اس عمل رہنمائی کا بے روک ٹوک جاری رہنا، اس کا تعارض و تناقض سے علی العموم مبرا ہونا، اسی کا نام بالواسطہ تصدیق ہے۔ لیکن راستہ کوئی ہو سب کی منزل مقصود ایک ہے، ہر صحیح عمل سے کسی ایسے تصدیق کن محسوس تجربہ کی طرف رہنمائی ہوتی ہے جو کہیں نہ کہیں پایا جاتا ہے اور جس کی نقل کسی نہ کسی شخص کے خیالات ہوتے ہیں۔

یہی وہ وسیع اور عام معنی ہیں جو نتائجیت لفظ موافقت سے مراد لیتی ہے۔ وہ اس لفظ پر عملی نقطہ نظر سے غور کرتی ہے؛ اگر کوئی عمل رہنمائی سرسبز ہو سکتا ہے تو وہ اُسے 'موافقت' کے تحت میں داخل ہونے دیتی ہے۔ سائنس کے خیالات اگرچہ معمولی فہم کی دسترس سے باہر رہتے ہیں لیکن نتائجیت اسی بنا پر ان کی حقیقت کے ساتھ موافقت کو تسلیم کر لیتی ہے۔ گویا حقیقت کی تعمیر اثیر، سالمات، اور برق پاروں سے ہوتی ہے۔ (مگر بس گویا نہ کہ حقیقتاً) 'توانائی' کی اصطلاح کو یہ دعویٰ تک نہیں کہ اس کا مصداق کوئی موجود فی الخارج شئے ہے؛ وہ صرف سطح مظاہر کی پیمائش کا ایک ایسا طریقہ ہے جو ان کے تغیرات کی کسی سادہ قاعدہ کی شکل میں شیرازہ بندی کر دیتا ہے۔

لیکن ہمیں ان انسان ساختہ قواعد کے انتخاب میں تلون طبع سے جو نقصان پہنچتا ہے؛ وہ اس نقصان سے کم نہیں ہوتا جو فہم سلیم کی عملی سطح کے متعلق تلون طبع سے پیدا ہوتا ہے۔ ہمیں ایسا نظریہ قائم کرنا پڑتا ہے جو کام دے سکتا ہے؛ اس کے یہ معنی ہیں: ہمیں جو کام انجام دینا پڑتا ہے وہ سخت دشوار ہے، کیونکہ جو نظریہ ہم قائم کرتے ہیں اسے قدیم حق خیالات اور بعض جدید تجربات کے مابین واسطہ کا کام دینا پڑتا ہے، اسے قدیم ایقانات میں کم سے کم برہمی پیدا کرنے کی اجازت ملتی ہے، اسے کسی محسوس بلکہ صحیح تصدیق پذیر خاتمہ تک رہنمائی کرنا پڑتی ہے۔ یہی دونوں باتیں 'کام دینے' سے مراد ہوتی ہیں۔ چونکہ دباؤ سخت ہوتا ہے اس لئے مفروضوں

کو خالی جولانی طبع دکھانے کا موقع مشکل سے ملتا ہے جس قدر ہمارے نظریات محصور و مقید ہوتے ہیں، شاید ہی اور کوئی شئے ہوتی ہو لیکن بعض وقت ایک ہی امر کے متعلق مختلف نظریات میں سے ہر ایک ان حق خیالات کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے جن سے ہم واقف ہوتے ہیں، ایسے موقع پر انتخاب کا سررشتہ ہمارے اندرونی محرکات کے ہاتھ میں آجاتا ہے؛ اور ربط، خوش بیانی یا کفایت وغیرہ کے خیال سے کسی ایک نظریہ کو وہ اختیار کرتے ہیں۔ کلارک میکسویل کا قول ہے کہ اگر دونوں نظریوں کا ثبوت برابر ہو تو ان میں سے پیچیدہ تر نظریہ کے انتخاب کے یہ معنی ہیں کہ سائنس کا ذوق نہایت ناقص ہے اور آپ اس قول سے اتفاق کریں گے۔ سائنس میں حقانیت اور صداقت کے یہ معنی ہیں کہ ہمیں ذوق کے ساتھ تشفی کی بھی زائد سے زائد ممکن مقدار حاصل ہوتی ہے لیکن قدیم صداقت اور جدید واقعہ کے ساتھ تطابق کا لحاظ ناگزیر ہے۔

اب تک میں آپ کو ایک بے آب و گیاہ ریگستان سے لایا ہوں، لیکن اگر ایک عامیانہ استعارہ کی اجازت دیجئے تو یہ عرض کروں کہ جہاں اب آپ چل رہے ہیں وہاں آپ کو ناریل کا پانی ملے گا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عقلیت پسند اپنے اعتراضات کا توپخانہ لگا دیتے ہیں؛ لیکن ان کا جواب دیتے وقت آپ کے سامنے خشک و بے مزہ بحث نہیں بلکہ ایک مہتم بالشان فلسفیانہ مسئلہ کی دلچسپیاں ہوں گی۔ 218

حق یا صداقت کا بیان دراصل صداقتوں کا بصیغہ جمع یا ان اعمال رہنمائی کا بیان ہے جو بصورت عملاً یا علامت متحقق ہوتے ہیں؛ اور ان میں اگر کوئی شئے قدر مشترک کی حیثیت سے پائی جاتی ہے تو وہ ان کی نتیجہ خیزی ہے۔ یہ نتیجہ خیزی کسی ایسے جز کی طرف رہنمائی کی شکل اختیار کرتی ہے، جو حسی تصورات کے پردہ میں نظر آتا ہے؛ اور جس کی نقل خواہ ہمارے ذہن میں موجود ہو یا نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ ہمارا اس طرح کا تعلق ہوتا ہے جس پر مبہم انداز میں تصدیق کا اطلاق کیا جاتا ہے جس طرح تندرستی، دولت، طاقت وغیرہ زندگی سے وابستہ اعمال کا نام ہے اسی طرح حق بھی اعمال تصدیق کا مجموعی نام ہے۔ تندرستی، دولت اور طاقت کی طرح حق بھی اثنائے تجربہ میں پیدا کیا جاتا ہے؛ ذہنیت پسندی یہ سن کے شمشیر بکف ہمارے مقابلہ کو کھڑی ہو جاتی ہے ہم اس کی مندرجہ ذیل گفتگو گوش تخیل سے سن سکتے ہیں کہ صداقت پیدا نہیں کی جاتی بلکہ ہوتی ہے۔ وہ ایسے یگانہ تعلق کا نام ہے جو کسی عمل کا انتظار نہیں کرتا 219

بلکہ سید ھا تجربہ کے سر پر پہنچ کے اپنی حقیقت کا ہمہ وقت اعلان کرتا ہے۔ سامنے دیوار والی شئے کے متعلق ہمارا یہ خیال پہلے ہی سے حق ہے کہ یہ گھڑی ہے، گو اس خیال کی دنیا کی ساری تاریخ میں کبھی تصدیق نہ کی جائے، خواہ تصدیق ہو یا نہ ہو، صرف اس ماورائی تعلق کے موجود ہونے سے ہی کسی خیال میں صداقت پیدا ہو جاتی ہے۔ نتائجیت جب اعمال تصدیق کو محل صداقت قرار دیتی ہے، تو گویا گاڑی کو گھوڑے کے پیچھے رکھنے کے بدلے آگے رکھتی ہے۔ یہ اعمال تصدیق صرف اس کے وجود کے آثار یا اس امر کے دریافت کرنے کے ناقص طریقے ہیں کہ ہمارے خیالات میں سے کسی کے اندر یہ عجیب و غریب وصف پایا جاتا ہے۔ تمام حقائق و ماہیات کی طرح یہ وصف بھی زمانہ کی قید سے آزاد ہے؛ خیالات جس طرح باطل یا بے محل میں حصہ لیتے ہیں اسی طرح براہ راست اس وصف میں بھی حصہ لیتے ہیں۔ اس وصف کی نتائجی ثمرات کی شکل میں تحلیل نہیں کیجا سکتی۔"

عقلیت کی یہ آتش بیانی اگر قرین عقل معلوم ہوتی ہے تو اس کی وجہ وہی واقعہ ہے۔ جس پر ہم اس قدر توجہ کر چکے ہیں۔ ہماری دنیا چونکہ اقسام و اختلافات کی یکرنگیوں سے لبریز ہے اس لئے ایک شئے کی تصدیق اسی قسم کی دیگر اشیاء کی تصدیق کے لئے کافی 220 ہوتی ہے۔ اشیاء کے علم کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہماری خود ان اشیاء سے زیادہ ان کے ہمجنسوں خصوصاً ان کے متعلق باہم گفتگو کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ نتائجیت کے نقطۂ نظر سے صداقت کے وصف کے حصول کے یہ معنی ہیں کہ اس دنیا میں لاتعداد و لاتحصی خیالات بلا واسطہ اور واقعی تصدیق کے بجائے بالواسطہ اور ممکن تصدیق کی حالت میں زیادہ کام دیتے ہیں۔ اس بناء پر صداقت سے مراد قابلیت تصدیق ہوگی؛ ورنہ یہ وہی صنعتی سطحی حقیقت کے نام کو مستقل سابق ہستی قرار دینے اور اس کے ذریعہ سے حقیقت کی تشریح کرنے کی چال ہوگی جو عقلیت پسند اکثر چلا کرتے ہیں۔ استاد ماخ نے وہ ظریفانہ اشعار نقل کئے ہیں جن میں لیسنگ نے نشن شلائو کی زبان سے اصول 'دولت' پر اس طرح بحث کی ہے کہ گویا 'دولت' ان 'واقعات' سے ایک جداگانہ چیز ہے جن پر 'دولتمندی' دلالت کرتی ہے۔ دولت کا وجود ان واقعات سے قبل ہوتا ہے اور ان واقعات کا دولتمند کی اصلی فطرت کے ساتھ صرف ایک گونہ ثانوی توارد ہوتا ہے۔

'دولت' کے متعلق اس خیال کے مغالطہ آمیز ہونے کا ہم سب کو علم ہے، ہمیں 221

یہ معلوم ہوتا ہے کہ دولت کوئی ایسی فطری فضیلت نہیں جو راک فیلر اور کارنیگی میں تو موجود ہو اور باقی لوگوں میں معدوم ہو؛ بلکہ وہ ان عینی اعمال کا نام ہے جن میں بعض لوگوں کی زندگی حصہ لیتی ہے۔

دولت کی طرح تندرستی بھی علامت کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے؛ یہ بھی ہضم، دوران خون، نیند وغیرہ، چند اعمال کا نام ہے جو بخوبی انجام پاتے رہتے ہیں۔ گو پیش نظر صورت میں ہمارا تندرستی کو ایک اصول اور ہضم، نیند وغیرہ کا سبب قرار دینے کی طرف زیادہ میلان ہوتا ہے۔

طاقت کے متعلق ہمارے نقطۂ نظر میں عقلیت کا رنگ اور بھی زیادہ ہے۔ ہم طاقت کو انسان کی سابق الوجود فضیلت اور اس کے عضلات کے رستمی کارناموں کا قطعی سرچشمہ قرار دینے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔

لیکن صداقت کے معاملہ میں لوگ حد سے بڑھ جاتے ہیں اور عقلیت کے بیان کو اظہر من الشمس قرار دینے لگتے ہیں۔ درحقیقت اس طرح کے تمام الفاظ کی یکساں حالت ہے؛ صداقت خیال کا بھی اتنا ہی حکم یا اتنا ہی زیادہ وجود ہے جتنا اوروں کا ہے۔

مدرسیہ نے ارسطو کی پیروی میں عادت اور عمل یا فعل کے فرق سے بہت کام لیا ہے؛ تندرستی بصورت فعل کے مفہوم میں اور چیزوں کے علاوہ اچھی نیند اور اچھا ہضم بھی شامل ہے؛ لیکن جس طرح دولتمند کا ہر وقت روپیہ کا ہاتھ میں لینا یا طاقتور کا ہر وقت بوجھ اٹھاتے رہنا ضروری نہیں اسی طرح تندرست کا ہر وقت ہضم کرتے رہنا یا سوتے رہنا ضروری نہیں۔ اس طرح کے اوصاف اپنے اوقات صدور کے درمیانی وقفوں میں 'عادت' بن جاتے ہیں؛ یہی صداقت کی حالت ہے۔ صداقت تصدیقی افعال کے عدم صدور کے زمانہ میں ہمارے بعض خیالات و ایقانات کی عادت بن جاتی ہے؛ لیکن یہی تصدیقی افعال سارے معاملے کی بنیاد اور عدم صدور کے اوقات میں بصورت عادت وجود کی شرط ہیں۔

222

بہت ہی مختصر یہ کہ جس طرح 'بجا' یا 'صائب' ہمارے طرز عمل میں اسی طرح حق یا صادق ہماری فکر میں صرف برمحل یا مناسب وقت ہوتا ہے۔ مناسب وقت تقریباً ہر صورت میں؛ لیکن قدرۃً اور بالآخر صرف مناسب وقت نہ۔ کیونکہ جو شے پیش نظر تجربہ کے لحاظ سے مناسب وقت ہوتی ہے اس کا آئندہ تجربات میں اس حد تک تشفی بخش ہونا ضروری نہیں۔

ہم کو معلوم ہے کہ تجربہ سے ہمارے موجودہ اصول میں اصلاح و ترمیم ہو سکتی ہے۔
صداقت "مطلقہ" یعنی وہ صداقت جس میں مزید تجربہ کبھی کوئی تبدیلی نہ کرسکیگا، یہی وہ خیالی منزل ہے جس کے متعلق ہم سمجھتے ہیں کہ تمام عارضی صداقتیں کسی نہ کسی دن اسی پر منتہی ہونگی۔ اس طرح کی صداقت سایے کی طرح کامل دانشمند آدمی اور علی الاطلاق مکمل تجربہ کے ساتھ ساتھ رہتی ہے۔ اگر کبھی ان منصوبوں کا تحقق ہوا تو ایک ساتھ ہوگا، لیکن جب تک وہ وقت نہیں آتا ہمیں ایسی صداقتوں پر جینا پڑے گا جنھیں ہم آج حق اور کل باطل کہنے کیلئے تیار ہوں۔ بطلیموس کی ہیئت، اقلیدس کا مکان، ارسطو کی منطق، مدرسیہ کی مابعد الطبیعیات یہ چیزیں صدیوں تک اسی طرح مناسب حال رہیں لیکن آخر انسانی تجربہ نے ان کی اصلاح کی، اور اب ہم انہیں صرف اضافی طور پر حق یا انہی لوگوں کے تجربہ کی حد تک حق کہتے ہیں۔ ورنہ صداقت مطلقہ کے معیار سے وہ باطل ہیں؛ کیونکہ جس حد پر یہ لوگ آکے رک گئے اس سے آگے بڑھنا موجودہ زمانہ کی طرح گزشتہ زمانہ میں بھی ممکن تھا۔

228

جب نئے تجربات سے پرانے فیصلوں کی طرف رہنمائی ہوتی ہے تو بصیغۂ ماضی ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ فیصلے حق تھے، خواہ کسی صاحب فکر کا ذہن ان تک نہ بھی پہنچا ہو۔ ڈنمارک کے ایک صاحب فکر کا قول ہے کہ ہماری زندگی آگے کی طرف اور ہماری فہم پیچھے کی طرف چلتی ہے۔ زمانۂ حال سے دنیا کے گزشتہ اعمال پر روشنی پڑتی ہے؛ جو لوگ ان اعمال میں حصہ لیتے تھے ان کے لئے ان اعمال کا شمار اعمال صداقت میں رہا ہوگا۔ لیکن جن لوگوں کو اس داستان کے بعد کے حصے معلوم ہوتے ہیں ان کی یہ رائے نہیں رہتی۔

224

یہ انضباطی خیال کہ ایک ایسی صداقت بالقوہ موجود ہے جو آگے چل کر بہتر، بلکہ ممکن ہے کسی دن صداقت مطلقہ ثابت ہو! اور جسے ماضی پر موثر قانون سازی کی قوت حاصل ہو! اپنا رخ تمام دیگر نتائجی خیالات کی طرح واقعاتی عینیت اور مستقبل ہی کی طرف رکھتا ہے۔ نیم صداقتوں کی طرح صداقت مطلقہ کو بھی بنانا ہی پڑے گا اور ایک ایسے تعلق کی حیثیت سے بنانا پڑے گا جو تجربہ تصدیقی کے مجموعہ کے اس نشو و نما کا ثمرہ ہوگا، جس میں نیم صداقتیں اپنا اپنا حصہ برابر شریک کرتی رہی ہیں۔
میں یہ بتاکید بتا چکا ہوں کہ صداقت بڑی حد تک گذشتہ صداقتوں سے بنتی ہے۔ انسان کسی وقت جو ایقانات رکھتا ہے وہ انسانی تجربات ہی کا جمع شدہ

سرمایہ ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ایقانات بجائے خود عالم کے مجموعی تجربہ کا جزو ہوتے اور اسی لئے آئندہ کی فراہمی سرمایہ کا مواد ہوتے ہیں۔ جس حد تک حقیقت سے مراد قابل تجربہ حقیقت ہوتی ہے اسی حد تک خود حقیقت اور اسکے متعلق لوگ جو صداقتیں حاصل کرتے ہیں، دونوں میں ہمیشہ تبدل ہوتا رہتا ہے؛ اور گو اس تبدل کی منزل مقصود معین ہو لیکن وہ بہر حال تبدل ہے۔ 225

علمائے ریاضیات مسائل کا حل دو تغیر پذیروں سے کرسکتے ہیں؛ مثلاً نیوٹن کے نظریہ کی روسے سرعت رفتار میں مسافت سے تغیر پیدا ہوتا ہے لیکن مسافت میں بھی سرعت رفتار سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اعمال صداقت کی قلمرو میں واقعات بطور خود آکے ایقانات کا عارضی تعین کرتے ہیں؛ لیکن ان ایقانات کی بدولت ہم سے افعال کا صدور ہوتا ہے اور صدور افعال کے قدم بقدم ایسے جدید واقعات سامنے یا معرض وجود میں آتے ہیں جن سے ہمارے ایقانات کا پھر تعین ہوتا ہے۔ یوں صداقت کا نشو ونما دوہرے اثر کے ماتحت ہوتا ہے۔ صداقتیں واقعات سے رونما ہوتی ہیں، لیکن پھر واقعات میں روپوش ہوکے ان میں اضافہ کا باعث ہوتی ہیں؛ یہ واقعات پھر سے نئی صداقت کی تخلیق یا انکشاف کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک غیر معین سلسلہ جاری رہتا ہے؛ اس سلسلہ میں 'واقعات' بجائے خود حق نہیں ہوتے صرف ہوتے ہیں، حق یا صداقت ان ایقانات کا وظیفہ ہے جو ان میں شروع اور ختم ہوتے ہیں۔

صداقت کی حالت اس برف کی گولی کی سی ہے جسے بچے بناتے ہیں اس گولی کا بڑھاؤ ایک طرف اس کے مختلف حصوں پر برف کی تقسیم اور دوسری طرف بچوں کے ہاتھ کی تھپکی، اور ان دونوں عوامل کی غیر منقطع باہم تعیین کا نتیجہ ہوتا ہے۔ 226

عقلیت اور نتائجیت کے مابہ النزاع امور میں جو شئے سب سے زیادہ فیصلہ کن ہے وہ اس وقت پوری طرح ہمارے پیش نظر ہے۔ عقلیت یہ تسلیم کرے گی کہ تجربہ بدلتا رہتا ہے اور صداقت کے متعلق ہماری نفسیاتی تحقیقات بھی بدلتی رہتی ہے؛ لیکن وہ یہ تسلیم کرنیکے لئے تیار نہیں کہ خود حقیقت، یا صداقت میں بھی تبدیلی ممکن ہے۔ عقلیت کو اس خیال پر اصرار ہے کہ 'حقیقت' ازل سے مکمل اور بنی بنائی موجود ہے، اور ہمارے خیالات کا اس کے ساتھ توافق، وہ بے مثل اور ناقابل تحلیل وصف ہے جو وہ پہلے ہم کو بتا چکی ہے۔ لیکن اس حیثیت سے صداقت کو تجربات سے کوئی واسطہ نہیں؛ نہ وہ تجربہ میں کوئی اضافہ کرتی اور نہ خود حقیقت میں

اس سے کوئی فرق پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ عارض، غیر متبدل قائم شئے اور محض عکس ہوتی ہے!
اس کا وجود نہیں بلکہ قیام یا حصول ہوتا ہے؛ اس کا تعلق ایسی قلمرو سے ہوتا ہے جو واقعات
یا واقعاتی تعلقات کی قلمرو سے مختلف ہے۔ مختصر یہ کہ یہ علمیات کی قلمرو میں داخل ہے: اسی
بھاری لفظ پر عقلیت بحث کو ختم کر دیتی ہے۔

227 غرض نتائجیت جس طرح اپنا رخ مستقبل کی طرف رکھتی ہے اسی طرح عقلیت یہاں
پھر اپنا منہ گزشتہ ازلیت کی طرف کر لیتی ہے؛ وہ اپنی کہنہ عادت کی بناء پر اصول کی جانب
واپس چلی جاتی اور یہ خیال کرنے لگتی ہے کہ جہاں کوئی تجریدی نام ایک مرتبہ رکھ گیا، بس ہم کو
آسمانی حل مل جاتا ہے۔

نقطۂ نظر کے اس بنیادی فرق میں انسانی زندگی کیلئے جو عظیم الشان نتائج مضمر ہیں، اسکا
اندازہ بعد کے محاضروں میں ہوگا۔ محاضرہ ہذا کو میں اس امر کے اثبات پر ختم کرتا ہوں کہ عقلیت
اپنی اس رفعت کی بدولت بے مائگی سے نہیں بچ سکتی۔

اگر نتائجیت کو یہ الزام دینے کے بدلے کہ وہ صداقت کو ناپاک کر رہی ہے عقلیت
سے یہ پوچھا جائے کہ خود اس کے نزدیک صداقت کا صحیح مفہوم کیا ہے تو اس سلسلہ میں جو ایجابی
کوششیں میرے خیال میں آسکتی ہیں، وہ صرف دو ہیں:—

(۱) صداقت ایسے قضایا کے نظام کا نام ہے جو صحیح تسلیم کئے جانے کا غیر مشروط مطالبہ
کرتے ہیں۔

(۲) صداقت نام ہے ان تمام احکام کا جو ایک لازمی فرض کی حیثیت سے ہمارے
ذمہ واجب ہوتے ہیں۔

228 اس طرح کی تعریفوں میں جو شئے سب سے پہلے ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ انکی ناگفتہ بہ
سلبیت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بالکل صحیح ہیں، لیکن اگر ان سے نتائجی اصول پر کام
نہ لیا جائے تو وہ بالکل بے معنی ہیں۔ یہاں 'مطالبہ' اور 'فرض' سے کیا مراد ہے؟ اگر مطالبہ اور فرض کو
اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ ان دلائل کی مختصر تعبیریں ہیں کہ کیوں فانی انسانوں کے لئے صحیح
طریقے سے فکر کرنا مناسب اور اچھا ہے تو یقیناً صداقت کی طرف سے اسکے ساتھ موافقت
کے مطالبات اور ہم پر اس کی موافقت کے وجوب کا تذکرہ بالکل بجا ہے۔ ہم اس مطالبہ اور
وجوب دونوں کو محسوس کرتے ہیں؛ اور ان کے محسوس کرنے کے بالکل یہی وجوہ ہیں۔

لیکن عقلیت پسند اگرچہ مطالبہ اور وجوب کا ذکر کرتے ہیں مگر ساتھ ہی یہی علانیہ کہتے ہیں کہ انھیں ہمارے عملی اغراض اور شخصی اسباب سے کوئی سروکار نہیں۔ ان کے نزدیک ہم جن دلائل کی بناء پر ان امور کو تسلیم کرتے ہیں ان کی نفسیاتی واقعات پر بنیاد اور ان کا ہر مفکر اور اس کی زندگی کے عوارض سے تعلق ہے۔ اس قسم کی چیزیں مفکر کے لئے ثبوت کا کام دیتی ہیں، لیکن وہ خود صداقت کی زندگی کا جزو نہیں۔ اسطرح کی زندگی کے معاملات ایک ایسی قلمرو میں انجام پاتے ہیں جسے نفسیاتی کے بالمقابل علیاتی یا منطقی کہنا چاہیئے۔ اس کے مطالبات کو ہر قسم کے شخصی محرکات پر فوقیت اور تقدم حاصل ہے گو انسان یا خدا کبھی تحقیقات نہ کرے لیکن صداقت ایک ایسی شے ہے جسے دریافت و تسلیم کرنا بہرحال فرض ہے۔ 229

تجربہ کے عینی واقعات سے کسی تصور کی تجرید اور پھر اسکی اصل ماخذ تصور سے مخالفت ونفی کی اس سے مکمل تر مثال نہیں مل سکتی۔

لیکن فلسفہ اور عام زندگی، دونوں اس طرح کی مثالوں سے لبریز ہیں۔ حسیات پسندوں کا یہ عام مغالطہ ہے کہ گو وہ تجریدی انصاف، فیاضی، حُسن وغیرہ کے فراق میں اشکباری کرتے ہیں، مگر جب یہ چیزیں کبھی سر راہ مل جاتی ہیں تو اُن سے اس لئے منہ موڑ لیتے ہیں کہ حالات کی وجہ سے اس میں سوقیانہ پن آجاتا ہے۔ ذیل کا واقعہ ایک ممتاز عقلیت پسند کی اس سوانح عمری میں موجود ہے جو صرف خاص طور پر اشاعت کے لئے طبع ہوئی ہے: "یہ عجیب بات ہے کہ میرے بھائی کو مجرد حُسن سے اسقدر شغف کے باوجود اچھے پھول، اچھی عمارت، یا اچھی تصویر کا پُرجوش شوق نہیں" میں نے جو فلسفیانہ تصانیف پڑھی ہیں، ان میں سے تقریباً سب سے آخری تصنیف میں حسب ذیل عبارتیں موجود ہیں"۔ عدل خیالی اور بالکل خیالی شئے ہے۔ عقل یہ خیال کرتی ہے کہ اسے موجود ہونا چاہئے؛ مگر تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا وجود نہیں۔ . . . جس صداقت کو موجود ہونا چاہئے وہ موجود نہیں . . . . . . عقل تجربہ سے مسخ ہوجاتی ہے عقل تجربہ کے میدان میں اُترتے ہی عقل کی ضد بن جاتی ہے"۔ 230

اس منزل میں عقلیت پسندوں سے بھی ویسی غلطی ہوتی ہے جیسی حسیات پسندوں سے ہوئی؛ دونوں جب تجربہ کی آلودہ جزئیات سے کسی صفت کی تجرید کرتے ہیں تو یہ صفت انھیں کچھ ایسی پاک صاف معلوم ہوتی ہے کہ وہ اس کو جزئیات تجربہ سے ایک جداگانہ وبلند تر حقیقت خیال کرنے لگتے ہیں۔ باایں ہمہ یہ صفت انھی جزئیات میں داخل ہوتی ہے، یہ ان ہی

صداقتوں میں داخل ہوتی ہے جن کی صحت کے اثبات اور تصدیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ہمارے
ان خیالات کے لئے نفع بخش ثابت ہوتا ہے جن کے اثبات صحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ تلاشِ
صداقت کا فریضہ اتباعِ مُفید کے عام فریضہ کا جزء ہے۔ صحیح خیالات کی نفع بخشی ہی ان کے
فریضہ اتباع کا تنہا سبب ہے۔ دولت اور تندرستی دونوں صورتوں میں اسباب یکساں ہوتے ہیں۔

صداقت کوئی ایسا مطالبہ یا فرض عائد نہیں کرتی جو دولت و تندرستی کے پیش کردہ
231
مطالبہ یا عائد کردہ فرض سے مختلف ہو۔ یہ تمام مطالبات مشروط ہیں؛ ہم کسی شغلہ کو اچھی عینی
فوائد کی بناء پر فرض کہتے ہیں جو ہمیں اس شغلہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ صداقت یا حق سے بالآخر نفع،
اور باطل سے بالآخر نقصان ہوتا ہے۔ اگر ہم تجریدی طور پر گفتگو کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ صداقت کی صفت علی الاطلاق
قیمتی اور بطلان کی علی الاطلاق قابلِ ملامت ہے؛ ایک کو ہم غیر مشروط طور پر اچھا اور دوسرے
کو غیر مشروط طور پر بُرا کہہ سکتے ہیں ہمیں ایک کا ہمیشہ خیال اور دوسرے سے ہمیشہ نفرت رکھنا چاہئے
لیکن اگر ہم نے اس تجرید کے لفظی معنی مراد لئے اور اس کو اسکے اصل منبع یعنی تجربہ کا حریف قرار دیا
تو نظر آئے گا کہ ہم نے نہایت نامعقول صورت اختیار کی ہے۔

اس صورت میں واقعی غور و فکر کے وقت ہم ایک قدم بھی آگے نہ بڑھ سکیں گے۔ ہمیں
کب اس صداقت اور کب اس صداقت کا اقرار کرنا چاہئے؟ اگر اقرار ہو تو بآواز بلند ہو یا خاموشی
سے؟ اگر کبھی بآواز بلند ہو اور کبھی خاموشی سے تو اس وقت ان دونوں میں سے کونسی صورت
اختیار کی جانی چاہئے؟ کب صداقت اپنے خزانے میں رہے اور کب وہاں سے نکل کے میدان جنگ
میں آئے؟ کیا مجھے ہمیشہ یہ کہتے رہنا چاہئے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، محض اس لئے کہ اس
صداقت کو اپنے اعتراف کے مطالبہ کا ابدی استحقاق ہے یا بعض مواقع پر اس صداقت کا اعلان
232
بے محل ہوگا؟ کیا مجھے رات دن اپنے معاصی و معائب پر اس لئے غور کرتے رہنا چاہئے کہ وہ
درحقیقت میرے اندر موجود ہیں؟ یا معذرت اور مالیخولیا کا مریض بننے کے بدلے جماعت کا
شائستہ رکن بننے کیلئے مجھے ان سے چشم پوشی کرنا چاہئے؟

یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ اعتراف صداقت کے فریضہ کا غیر مشروط ہونا تو کجا وہ از حد
مشروط ہے۔ صداقت صیغہ واحد اور جلی حروف میں تو مجرد اعتراف کا مطالبہ کرتی ہے لیکن
صداقت بصیغہ جمع کے اعتراف کی اسی وقت ضرورت ہوتی ہے، جب یہ اعتراف مناسب
وقت ہوتا ہے۔ اگر حق و باطل دونوں کا صورت حال سے تعلق ہے تو اس وقت حق یا صداقت

کو ضرور ترجیح ہونا چاہیئے؛ لیکن جب دونوں کا صورت حال سے تعلق نہ ہو تو عدم فرضیت
میں دونوں یکساں ہیں۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں "کیوں حضرت کیا بجا ہے"؟ اور میں کہوں "جی
میں کوچۂ ارونگ نمبر ۹۵ رہتا ہوں" تو چاہے جواب بجائے خود صحیح ہو لیکن آپ کی سمجھ میں یہ نہ آئیگا
کہ میرے سوال کے جواب میں اپنا پتا بتانے کی کیا ضرورت تھی؟ اب اگر میں غلط پتا بتا دوں
تو اصل سوال کے نقطۂ نظر سے یہ اور صحیح پتا دونوں برابر ہونگے۔

اس اصول کے تسلیم کرتے ہی کہ حق کے تجریدی امر کے استعمال پر کچھ شرطیں عائد ہوتی ہیں،
233 صداقت کے متعلق نتائجیت کا طریقہ تمام و کمال واپس آجاتا ہے اور ہمیں یہ نظر آنے لگتا ہے
کہ تائید صداقت کی فرضیت بے شمار ہی تجربات پر مبنی ہے۔

بارکلے نے مادہ کے متعلق لوگوں کے خیال کی تشریح کی تو لوگوں نے یہ خیال کیا کہ
بارکلے کو مادہ کے وجود سے انکار ہے۔ اب ڈیوی اور شلر صاحبان صداقت کے متعلق
لوگوں کے خیال کی تشریح کرتے ہیں تو لوگ سمجھتے ہیں کہ انھیں صداقت کے وجود سے انکار ہے۔
معترضین کہتے ہیں کہ یہ نتائجیت پسند موجود فی الخارج معیار کو مٹا کے عقلمندی اور بیوقوفی کو
ایک سطح پر لے آنا چاہتے ہیں۔ میری اور شلر کی تعلیمات کو بیان کرنے کا ایک مقبول طریقہ
یہ ہے کہ ان لوگوں کا یہ مطلب ہے کہ اگر تم نتائجیت کے ہر مقتضی کو پورا کرنا چاہو، تو جو بات
تمھیں کہنے میں اچھی معلوم ہو اس کا صداقت نام رکھ کے کہہ ڈالو۔

اس طرح کا الزام ستم ظریفی وافترا پردازی میں داخل ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ میں آپ
ہی حضرات پر چھوڑتا ہوں جس بیرونی قابو کے ماتحت انسانی نفس کو کام کرنا پڑتا ہے، اس کے
عظیم الشان دباؤ کا اندازہ نتائجیت پسندوں سے زیادہ کسے ہوسکتا ہے جنھیں ایک طرف ان
گزشتہ صداقتوں کے پورے مجموعہ کے اندر رہنا پڑتا ہے جو سرمایہ خیال بن چکے ہیں؛ دوسری طرف
234 اس محسوس دنیا کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے جو ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی ہے! اگر کسی صاحب
کو یہ خیال ہے یہ قانون سخت گیر نہیں، تو انہیں ایمرسن کے بقول ایکدن اس قانون پر عمل کر کے
دیکھ لینا چاہیئے۔ ادھر عرصہ سے سائنس میں تخیل کے استعمال پر بہت زور دیا جارہا ہے؛ میرے
خیال میں تخیل کے فلسفہ میں استعمال پر زور دینے کا وقت آگیا ہے؛ بعض نکتہ چینوں کا ہمارے
بیانات کے تمام ممکن معانی میں سب سے زیادہ مہمل کے علاوہ اور کسی معنی کے مراد لینے کے لئے
تیار نہ ہونا ان کے تخیل کے لئے ان شرمناک مثالوں سے کم نہیں جو حال کی تاریخ فلسفہ میں میری

نظر سے گزری ہیں۔ بشلر کا قول ہے کہ صداقت اس شئے کا نام ہے جو کام دیتی ہے۔ اس قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ وہ تصور صداقت کو مادی افادہ کی پست ترین سطح تک محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ ڈیوی کا قول ہے کہ صداقت اس شئے کا نام ہے جس سے تشفی ہوتی ہے۔ ان کے اس قول کی بنا پر یہ رائے قائم کی جاتی ہے کہ وہ ہر خوش آیند شئے کی صداقت کے قائل ہیں۔

ہمارے نکتہ چینیوں کو یقیناً حقائق کے متعلق تخیل سے زیادہ کام لینے کی ضرورت ہے۔ میں نے دائرہ تخیل کو وسیع کر کے عقلیت پسندانہ تصورات سے حتی الامکان بہترین معنے لینے کی دل سے کوشش کی، مگر مجھے اس امر کا اقرار کرنا پڑتا ہے کہ میں اس کوشش میں بالکل ناکام رہا۔ یہ خیال کہ ایسی حقیقت موجود ہے جسکے ساتھ ہمیں بے وجہ محض اس کے غیر مشروط یا ماورائی مطالبہ کی بنا پر موافقت کرنا چاہئے، ایک ایسا خیال ہے جس کا مجھے سر پیر نظر نہیں آتا۔ میں کوشش کرتا ہوں کہ پہلے یہ تصور کروں کہ عالم میں میں ہی ایک حقیقت ہوں، اسکے بعد یہ تصور کروں کہ تنہا حقیقت ہونے کے علاوہ مزید کس شئے کا میں مطالبہ کرسکتا ہوں۔ آپ کہتے ہیں میں اس بات کا مطالبہ کرسکتا ہوں کہ خلائے محض سے ایک ذہن آئے اور میری نقل کرے۔ میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ یہ نقل کیسی ہوگی لیکن یہ نہیں آتا کہ اس نقل کی غرض کیا ہوگی۔ اگر مزید نتائج کے محرک نقل ہونے کو بالتصریح اور اصولاً خارج از بحث کر دیا گیا جیسا کہ عقلیت پسند کہتے ہیں تو میرے لئے اس نقل سے اپنے یا نقل کرنے والے کے فائدہ کا اندازہ کرنا غیر ممکن ہے۔ ایک آئرلینڈ کے باشندے کو جب اس کے قدر دان ایسی کرسی پر بٹھا کے دعوت میں لے گئے جس میں بیٹھنے کی جگہ ٹوٹی ہوئی تھی تو اس نے کہا "میاں کی بات یہ ہے کہ اگر اسطرح آنے میں عزت نہ ہوتی تو میرا کرسی پر بیٹھ کے آنا اور پیدل آنا برابر تھا"۔ یہی میرا قول ہوگا۔ اگر نقل کئے جانے میں عزت نہ ہو تو نقل کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ کسی شئے کے جاننے کا ایک اصلی طریقہ نقل ہے (جس سے بعض عجیب و غریب اسباب کی بنا پر انکار کرنے کیلئے ہمارے ماورائیت پسند ایک دوسرے پر گرے پڑتے ہیں) لیکن جب نقل کی منزل سے آگے بڑھ کے موافقت کی ایسی مجہول الاسم شکلوں پر دارومدار رکھا جاتا ہے جن کے نقل، رہنمائی، موزونیت وغیرہ نتائجی نقطہ نظر سے قابل تعریف اعمال ہونے سے انکار کیا جاتا ہے تو موافقت کی غایت کی طرح اسکی ماہیت بھی ناقابل فہم

235

236

بن جاتی ہے۔ ایسی موافقت کے نہ مفہوم کا تصور ممکن ہوتا ہے اور نہ اسکے محرک کا؛ وہ قطعاً ایک بے معنی تجرید ہوتی ہے [1]

یقیناً صداقت کے میدان میں کائنات کی عقلیت کے اصلی حامی عقلیت پسند نہیں بلکہ نتائجیت پسند ہیں

[1] میں بھولا نہیں ہوں کہ پروفیسر رکرٹ نے بہت عرصہ ہوا کہ اس سارے خیال ہی کو ترک کردیا، کہ صداقت کی بنیاد حقیقت کے ساتھ موافقت پر ہے بلکہ حقیقت پروفیسر موصوف کے نزدیک نام ہے صداقت کے ساتھ موافقت کا، اور صداقت تمامتر مبنی ہے ہمارے فریضہ اولی پر۔ یہ خیالی پرواز اور ریوکم کا اپنی کتاب 'ماہیت صداقت' (The Nature of Truth) میں ناکامی کا بے لاگ اقرار، یہ دونوں چیزیں میرے نزدیک اسی موضوع پر عقلیت کے دیوالیہ ہونے کی دلیل ہیں۔ رکرٹ نے اضافیت (Relativismus) کے عنوان کے تحت نتائجیتی مسلک ہی کے ایک جزو سے بحث کی ہے جسکے چھیڑنے کا یہاں موقع نہیں، صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ اس باب میں اس کا استدلال اس درجہ ضعیف ہے کہ ایسے لائق مصنف کے شایانِ شان نہیں کہا جاسکتا۔

239

محاضرہ ۷

نتائجیت اور انسیت[1]

عالم ایک اٹل معما ہے ، اس معمے کا مکمل اور معین حل صداقت ہے ۔ صداقت کا یہی تصور ایک جماعت کا معبود ہے اور اسی تصور کی وجہ سے جن لوگوں کے پاس میں صداقت کے متعلق گزشتہ محاضرہ میں بیان کردہ اپنا خیال لے کے جاتا ہوں وہ متاثر نہیں ہوتے ۔ عام طور سے اس حل کا پراسرار ہی رہنا بہتر ہے ، تاکہ اس کے مفروضہ عمیق معانی کے افشا ، کے بجائے اخفا ، اور خود یہ حل ایک دوسرے درجہ کا تعجب انگیز معما بنا رہے ۔ خدا ، واحد ، عقل ، قانون ، روح ، مادہ فطرت ، قطبیت ، جدلی عمل ، تصور ، نفس ، روح اعظم کے سے معمائے کائنات کے تمام یک لفظی جوابوں یا حلوں کی قدر دانی کا سرچشمہ یہی پراسرار نوعیت ہے ۔ پیشہ ور فلاسفہ اور شائقین فلسفہ دونوں کے

240

نزدیک عالم ایک انوکھی قسم کا متحجر معما ہے ، جو انسان کو اپنے حل کے متعلق طبع آزمائی کی دعوت دیتا رہتا ہے ۔ صداقت بھی عقلیت پسندی کا کیسا عجیب و غریب معبود ہے ۔ عرصہ ہوا مجھے میرے ایک لائق گر جوانمرگ دوست نے یہ لکھا تھا کہ ” علم ، فن ، اخلاق ، مذہب ، غرض ہر شے میں کوئی ایک ہی نظام حق ہونا چاہیے ، اسکے علاوہ باقی سب باطل “ یہ جوش عہد جوانی کی ایک منزل کا خاصہ ہے ۔ اکیس برس کی عمر میں ہم اس پیغام جنگ کو منظور کر کے میدان میں اتر آتے ہیں ، لیکن ہمیں اس وقت کیا اسکے بعد بھی یہ خیال نہیں آتا کہ ماہیت صداقت کا سوال (تمام حالات سے بے تعلق ہونے کے باعث) حقیقی سوال ہی نہیں ۔ صداقت کا پورا مفہوم صداقتوں بصیغہ جمع کی تجرید ہے ، اور ” قانون “ یا ” لاطینی زبان “ کی طرح لفظ صداقت بھی تلخیص کی ایک کارآمد صورت ہے ۔

---

[1] اردو میں انسانیت کا جو عام مفہوم ہے ۔ اس سے اور انگریزی میں (Humanist) کے مفہوم سے ممتاز کرنے کے لئے (Humanism) کے لئے انسیت کی اصطلاح اختیار کی گئی ۔

عدالت کے حکام اور مکتبوں کے معلمین جب قانون اور لاطینی زبان کے متعلق اظہار خیال کرتے ہیں تو سامعین کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک یہ دونوں چیزیں ایسی ہستیاں ہیں جن کا وجود عدالتی فیصلوں اور الفاظ یا نحو سے پہلے ہوتا ہے، وہ عدالتی فیصلوں اور الفاظ و نحو کی غیر مبہم انداز میں تعیین کرتی اور ان سے بے چون و چرا اطاعت کی طالب ہوتی ہیں لیکن ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ لاطینی زبان اور قانون دونوں اصول نہیں بلکہ نتائج ہیں۔ جس طرح کردار کے لحاظ سے جائز و ناجائز کا فرق اور گفتگو کے لحاظ سے صحیح و غلط کا فرق، اثنائے تجربہ میں تفصیل کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، بالکل اسی طرح یقین کے لحاظ سے حق و باطل کا فرق پیدا ہوتا ہے، جسطرح ایک قانون دوسرے گزشتہ قوانین یا ایک محاورہ دوسرے گزشتہ محاورات میں آ کے شامل ہو جاتا ہے، اسی طرح نئی صداقت گزشتہ صداقتوں میں آ کے شامل ہو جاتی ہے۔ جب عدالت کے سامنے نیا واقعہ اور پرانا قانون آتا ہے تو وہ ان دونوں کو ملا کے تیسرا قانون بنا لیتا ہے۔ جب کوئی نئی ترکیب نیا استعارہ، یا انوکھا لفظ عام طور پر لوگوں کو پسند آ جاتا ہے تو وہ نیا محاورہ بنجاتا ہے۔ جب نفس کو گزشتہ صداقتیں اور تازہ واقعات ملتے ہیں تو وہ نئی صداقت دریافت کر لیتا ہے۔

گر ہم یہی کہتے رہتے ہیں کہ ایک ابدی شی اپنے چہرے کو بے نقاب کر رہی ہے، یعنی عمل۔ نحو یا صداقت بنائی نہیں جا رہی ہے بلکہ اچانک جلوہ گر ہو رہی ہے۔ لیکن فرض کیجئے کوئی نوجوان عدالت میں بیٹھ کر قانون کے مجرد خیال کے مطابق مقدمات کی سماعت کرنا چاہے، یا کوئی محتسب زبان، مادری زبان کا مجرد خیال لیکے تماشہ گاہ میں آئے، یا کوئی استاد جلی حروف میں لکھی ہوئی صداقت کے متعلق اپنے مجرد خیال کے نقطۂ نظر سے موجود فی الواقع عالم پر لکچر دینا چاہے، تو وہ کیا ترقی کر سکے گا؟ کسی نئے واقعہ کے سامنے آتے ہی یہ تجریدی صداقت، قانون یا زبان کافور ہو جائے گی۔ جسقدر ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی قدر یہ چیزیں بنتی جاتی ہیں۔ حق، باطل، ممانعت، سزا، لفظ، صورت، محاورہ، یقین، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا اضافہ تاریخ کے ساتھ ساتھ ہوتا رہتا ہے۔ قانون، زبان اور صداقت کا سابق الوجود اصول محرک عمل اصول ہونا کجا یہ محض نتائج عمل کے تجریدی نام ہیں۔

کم از کم زبان و قانون تو بہرحال انسان کی بنائی ہوی چیزیں معلوم ہوتی ہیں، اسی شال کا شلر صاحب ایقانات کے متعلق استعمال کرتے ہیں، اور اس تعلیم کا نام انسانیت رکھتے ہیں جسکی رو سے صداقتیں بھی ناقابل تفتیش حد تک انسان ہی کی بنائی ہوئی چیزیں ہیں۔ انسانی محرکات ہمارے تمام سوالات کو تیز کر دیتے ہیں، انسانی تشفیاں ہمارے جوابات میں پوشیدہ ہوتی ہیں،

انسانی اثر ہمارے تمام قواعد میں نظر آتا ہے، یہ انسانی عنصر اس حد تک ناقابل انفکاک ہے کہ
243 شلر صاحب کے نزدیک تو بعض وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انکا سکے علاوہ کسی اور شئے کے
وجود کا سوال ہی بحث طلب ہے۔ انکا قول ہے کہ "عالم دراصل وہی ہے جو ہم اسکو بناتے ہیں۔ یہ
ابتدا ہیں کیا تھا، یا ہم سے قطع نظر کرنے کے بعد یہ کیا ہے، اسکی تعیین کرنا لاحاصل ہے۔ یہ وہی
ہے جو ہم سے بنایا گیا ہے، اسی لئے . . . . . . عالم ہر قالب میں ڈھل سکتا ہے"۔ ان کا یہ بھی
قول ہے کہ عالم کی اس قالب پزیری کی صحیح حد ہمیں تجربہ سے معلوم ہو سکتی ہے؛ ہم کو اپنی تحقیقات
کی ابتدا اس خیال سے کرنا چاہئے کہ عالم ہمہ تن قالب پزیر ہے، اور جب تک کوئی قطعی مانع
پیش نہ آئے باقاعدہ اس خیال پر عمل کرتے رہنا چاہئے۔

نظریہ انسیت کے متعلق یہ وہ صاف گوئی ہے جس سے شلر صاحب نے کام
لیا ہے، اور اسی صاف گوئی کی وجہ سے انپر سخت سے سخت حملے ہو رہے ہیں۔ میں چونکہ اس
محاضرہ میں انسیت کے نقطۂ نظر کی حمایت کرنا چاہتا ہوں، اسلئے یہاں اس کے متعلق چند باتیں
عرض کرتا ہوں۔

جس قوت کے ساتھ کسی اور شخص کو اقرار ہوگا، اسی قوت کے ساتھ شلر صاحب کو بھی
اس بات کا اقرار ہے کہ صداقت سازی کے واقعی تجربہ میں مقاوم عوامل موجود ہوتے ہیں؛
اور نوساختہ صداقت کیلئے ان کا پیش نظر رکھنا بلکہ ان کے ساتھ موافقت کرنا ضروری ہے۔
جن چیزوں کو ہم صداقت کہتے ہیں، وہ سب دراصل حقیقت کے متعلق ہمارے ایقانات ہیں؛
244 ان میں سے ہر ایقان کے متعلق حقیقت کا طرز عمل ایسا مستقلاً ہوتا ہے کہ گویا وہ بنائی نہیں گئی
ہے، بلکہ موجود ہے۔ آئیے اس سلسلہ میں گزشتہ محاضرہ کے ایک حصہ کو ذرا دہرالیں!

حقیقت کا علی العموم اس شئے پر اطلاق ہوتا ہے جو صداقت کو پیش نظر رکھنا پڑتی ہے[2]۔
اس نقطۂ نظر سے حقیقت کا پہلا جز احساسات تجربہ کا بہاؤ ہے؛ ہمارے اندر احساسات بلاخواہش
و اارادہ آتے ہیں۔ کہاں سے؟ اس کا علم ہمکو نہیں ہوتا۔ انکی نوعیت کمیت و ترتیب پر ہمارا
قابو نہونے کے برابر ہوتا ہے؛ وہ نہ حق ہوسکتے ہیں نہ باطل بلکہ صرف ہوتے ہیں۔ حق یا باطل

[1] (Personal Idealism) (شخصی تصوریت) صفحہ ۶۰

[2] حقیقت کی اس عمدہ نتائجی تعریف سے ٹیلر اپنی کتاب "عناصر مابعد الطبیعیات" میں کام لیتا ہے۔

ہم ان کو صرف کہتے ہیں، یہ صرف نام ہیں جو ہم ان کو دیتے ہیں۔ ان کے ماخذ، ان کی نوعیت اور ان کے دور دست تعلقات کے متعلق یہ محض ہمارے نظریات ہوتے ہیں؛ جو ہو سکتا ہے کہ حق ہوں یا نہوں۔

حقیقت کا دوسرا جزء وہ تعلقات ہیں جو خود ان احساسات یا انکی ذہنی نقلوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان تعلقات کی رعایت و اطاعت ہمارے ایقانات کے لئے بھی ضروری ہوتی ہے۔ اس جزء کے پھر دو حصے نکلتے ہیں۔ پہلے حصہ میں وہ تعلقات شامل ہیں جو تغیر پذیر اور عارضی ہیں، مثلاً تاریخ، مقام وغیرہ۔ دوسرے میں وہ شامل ہیں جو غیر متغیر اور ذاتی ہیں، کیونکہ انکی بنیاد داخلی فطرت پر ہوتی ہے۔ ان دونوں طرح کے تعلقات کا ادراک براہ راست ہوتا ہے؛ دونوں واقعات ہوتے ہیں۔ لیکن دوسری قسم کے واقعات ہمارے نظریات علم کے لئے زیادہ اہم ہیں کیونکہ داخلی تعلقات ابدی ہوتے ہیں۔ جب کبھی ان کے حسی اطراف کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان کا ادراک ہوجاتا ہے۔ ہمارے خیالات یعنی ریاضیاتی اور منطقیانہ خیالات کو یہ تعلقات ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑتے ہیں۔

245

ان ادراکات کے علاوہ حقیقت کا ایک تیسرا حصہ (گو زیادہ تر انھی پر مبنی ہے) ان گزشتہ صداقتوں پر مشتمل ہوتا ہے جنھیں ہر جدید تحقیقات پیش نظر رکھتی ہے۔ اسمیں مقاومت کا بہت کم مادہ ہے اور اکثر اسکی کشمکش کا انجام سپر افگندگی پر ہوتا ہے۔ حقیقت کے ان تینوں اجزاء کو ہمارے ایقان، کی تشکیل میں جو دائمی دخل ہے اس کے متعلق اس وقت میں نے جو کچھ عرض کیا ہے یہ صرف اسی بحث کی یاد دہانی ہے، جو آخری محاضرہ میں کی جا چکی ہے۔

حقیقت کے یہ عناصر خواہ کتنے ہی غیر متغیر ہوں، تاہم ان کے معاملہ میں ہمیں کسی حد تک آزادی بھی حاصل ہے: مثلاً ہمارے احساسات کو لیجئے: ان کا وجود یقیناً ہمارے قابو سے باہر ہے لیکن انپر توجہ کرنا، انھیں پیش نظر رکھنا، انکو اہمیت دینا، ان باتوں کا دارمدار ہماری اغراض پر ہے۔ جب ہم ایک طرح کے احساسات پر زور دیتے ہیں تو صداقت کی تشکیل ایک طرح کی ہوتی ہے؛ دوسری طرح کے احساسات پر زور دیتے ہیں تو دوسری طرح کی ہوتی ہے۔ واقعہ ایک ہی ہوتا ہے لیکن مختلف اشخاص پر اسکا مختلف اثر پڑتا ہے۔ واٹرلو کی لڑائی کے واقعات وہی ہیں لیکن انگریزوں کو اس جنگ میں فتح اور فرانسیسیوں کو شکست نظر آتی ہے۔ علی ہذا عالم میں رجائیہ کو ہر جگہ فتح اور قنوطیہ کو ہر جگہ شکست نظر آتی ہے۔

246

یوں حقیقت کے متعلق ہمارے خیال کا دارمدار اس منظر پر ہوتا ہے جس میں ہم اس کو رکھتے ہیں۔ حقیقت کا وجود تو خود اس کا ہوتا ہے لیکن اسکی نوعیت کا انحصار انتخاب پر، اور انتخاب کا سررشتہ ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ حقیقت کے احساساتی اور تعلقاتی دونوں طرح کے حصے گونگے ہیں، وہ اپنی ذات کے متعلق ایک حرف بھی نہیں کہتے۔ ان کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے، وہ ہم کہتے ہیں۔؎ اسی گونگے پن کی بناء پر ٹی۔ایچ۔گرین اور ایڈورڈ کیرڈ کے سے ذہنیت پسند انھیں فلسفیانہ قبول کے دائرہ ہی سے تقریباً خارج قرار دیتے ہیں۔ لیکن نتائجیت کو اس حد تک جانے سے انکار ہے؛ احساس کی حالت اس موکل کی سی حالت ہے، جو اپنا مقدمہ وکیل کے حوالے کر دیتا ہے، اور اس کے بعد وکیل عدالت میں اسکے مقدمہ کے متعلق اچھا برا جو کچھ کہتا ہے اسے چپ سنتا رہتا ہے۔

247

اسی لئے ہمارا نفس احساسات کے انتخاب میں بھی ایک حد تک خودرائی سے کام لیتا ہے؛ وہ بعض کو شامل اور بعض کو نظر انداز کر کے احساسات کا ایک دائرہ بناتا ہے؛ اس دائرہ کے پیش و پس کی تعیین کرتا ہے؛ اور خود اپنے حکم سے جس رخ سے چاہتا ہے اس کو دیکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ سنگ مرمر کا ٹکڑا ہم کو ملتا ہے لیکن اس کا مجسمہ ہم بناتے ہیں۔

اس اصول کا استعمال حقیقت کے 'ابدی' حصے کے متعلق بھی ہوتا ہے؛ ہم اسی آزادی کے ساتھ داخلی تعلقات کے متعلق اپنے ادراکات میں ردوبدل کرتے اور ترتیب دیتے ہیں۔ کبھی ہم ان کو ایک سلسلہ میں رکھتے ہیں، کبھی دوسرے میں؛ کبھی ایک قسم میں شامل کرتے ہیں، کبھی دوسری میں؛ کبھی ایک کو زیادہ بنیادی قرار دیتے ہیں، کبھی دوسرے کو؛ یہانتک کہ ان کے متعلق ہمارے ایقانات صداقتوں کے ایسے مجموعے بن جاتے ہیں جنھیں ہم منطقی، ریاضیاتی یا اقلیدسی کہتے ہیں؛ اور جن میں سے ہر ایک کی شکل و ترتیب صاف انسان کی ساختہ ہوتی ہے۔

انسان خود اپنی زندگی کے افعال سے، مادۂ حقیقت میں جن نئے واقعات کا اضافہ کرتا ہے، ان کا ذکر نہیں۔ حقیقت کا وہ تیسرا حصہ انسانی ذہن کے قالب میں پہلے ڈھل چکا ہوتا ہے، جن کو میں نے سابقہ صداقتوں سے موسوم کیا ہے۔ زندگی کی ہر ساعت اپنے ساتھ احساس و تعلق کے نئے نئے تصورات اور نئے نئے واقعات لاتی ہے جنھیں صحیح طور سے پیش نظر

248

رکھنا پڑتا ہے؛ لیکن اس قسم کے واقعات کے ساتھ ہم زمانہ ماضی میں جو سلوک کرتے ہیں وہ

تمام وکمال سابقہ صداقتوں کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ لہٰذا حقیقت کے صرف پہلے ’جزو‘ کا ایک بہت ہی مختصر اور بالکل تازہ وارد حصہ ایسا ہوتا ہے، جو ہم تک انسانی اثر سے خالی پہنچتا ہے۔ لیکن یہ بھی اس حد تک انسانی رنگ میں رنگا ہوتا ہے کہ پہلے سے انسانی اثرات کا جو انبار موجود ہے، کسی نہ کسی طرح اس سے مطابقت ومناسبت قائم ہو چکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب تک پہلے سے کچھ اثرات موجود نہ ہوں، ہم قبول ہی کسی اثر کو مشکل سے کر سکتے ہیں۔

جب ہم انسانی تخیل سے آزاد حقیقت کا لفظ زبان پر لاتے ہیں تو اس کا دستیاب ہونا ہی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ اسطرح کی حقیقت کا مصداق یا تو اس شئے کا خیال ہوگا جو ابھی تجربہ کے دائرہ میں قدم رکھ رہی ہے، اور جس کا نام تک نہیں رکھا گیا ہے؛ یا کسی ایسی شئے کا وجود ہوگا جس کے متعلق ابھی تک نہ یقین پیدا ہوا ہے اور نہ کسی انسانی تصور کا استعمال ہوا ہے؛ بلکہ وہ شروع ہی سے تجربہ کے اندر موجود فرض کر لی گئی ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے، جو قطعاً گم سم اور نامحسوس ہمارے نفس کی محض تصوری حد ہے: ہم اسکی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں، مگر اسے اپنی گرفت میں نہیں لاسکتے۔ جو شئے ہماری گرفت میں آتی ہے وہ اسکی کوئی قائمقام (249) گذشتہ انسانی فکر کی تیار کی ہوئی چیز ہوتی ہے۔ شلر صاحب جب یہ کہتے ہیں کہ آزاد حقیقت غیر مقاوم ہے اور ہمیں اس کو از سر نو بنانا پڑتا ہے تو انکی یہی مراد ہوتی ہے۔

محسوس مغز حقیقت کے متعلق شلر صاحب کا یہی یقین ہے (بریڈلے صاحب کے الفاظ میں) ہماری اس سے اتفاقیہ ملاقات ہو جاتی ہے مگر وہ ہمارے قبضہ میں نہیں۔ بظاہر یہ خیال کانٹ کے خیال سے ملتا جلتا معلوم ہوتا ہے؛ لیکن مقولات کے آغاز فطرت سے پہلے ظہور اور تجزیۂ فطرت کے اثنا میں رفتہ رفتہ نشو ونما کے مابین عقلیت واختباریت کی پوری خلیج حائل ہے۔ کانٹ کے اصلی متبعین کے نزدیک (لطافت خیال کے نقطۂ نظر سے۔ م) کانٹ اور شلر میں وہی نسبت ہوگی جو (یونانی دیومالا کے رعنائے مجسم۔ م) ہائپریون اور (روسیوں کے عجیب الخلقت م) بکر مانس دیوتا میں۔

محسوس مغز حقیقت کے متعلق نتائجیت زیادہ قطعی ایقانات قائم کر سکتی ہے۔ وہ انسان کی بنائی ہوئی بالائی تہوں کو الگ کرنے کے بعد اسکی مستقل فطرت تک پہنچ سکتی ہے؛ وہ ایسے نظریے قائم کر سکتی ہے جس سے ہمیں اسکے ماخذ اور تمام دیگر حالات کا علم ہو سکتا ہے۔ (250) اس طرح کے نظریے اگر تشفی بخش طور پر کام دیتے ہیں تو وہ حق ہوتے ہیں۔ ماورائی تصور یہ کسی ایسی شئے کے

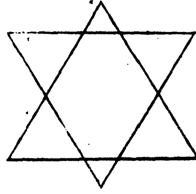
وجود سے انکار کرتے ہیں جسے مغز حقیقت کہا جاسکتا ہے، انکے نزدیک جس چیز کا نام آخری مکمل تہ ہے، وہی حقیقت اور صداقت کا متحدہ مجموعہ ہے۔ مدرسیت اب تک یہ تعلیم دیتی ہے کہ مغز حقیقت مادّہ ہے۔ پروفیسر برگساں، ہیمانس، اسٹرانگ وغیرہ کو مغز حقیقت کا یقین ہے، اور جرأت کے ساتھ اس کی تعریف کی کوشش کرتے ہیں۔ بشلر اور ڈیوی صاحبان اسے ایک حد قرار دیتے ہیں۔ یہ یا ان جیسے خیالات میں سے جب تک کوئی آخر میں سب سے زیادہ تشفی بخش ثابت نہ ہو اسوقت تک ان سب میں زیادہ حق کون ہے؟ ایک طرف حقیقت ہے اور دوسری طرف حقیقت کی ایک ایسی تشریح جس میں تغیر یا اصلاح کی گنجائش ناممکن معلوم ہوتی ہے۔ اگر اسطرح کی گنجایش دائماً ناممکن معلوم ہو تو اس تشریح کی صداقت قطعی ہوگی؛ اسکے علاوہ صداقت کا اور کوئی مفہوم مجھے کہیں نہیں ملتا۔ اگر مخالفین نتائجیت کے علم میں اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم ہے تو وہ برائے خدا بتائیں اور ہمیں بھی اس کی بارگاہ تک پہنچائیں۔

چونکہ خود صداقت حقیقت نہیں، بلکہ حقیقت کے متعلق ہمارے یقین کا نام ہے؛ اس لئے اسمیں انسانی عناصر شامل ہونگے۔ مگر یہ غیر انسانی عناصر سے ان معنوں میں واقف ہوں گے جن کے لحاظ سے کسی شے کی واقفیت ہوسکتی ہے۔ ساحل سے دریا بنتا ہے، یا دریا سے ساحل! انسان داہنے پیر سے زیادہ چلتا ہے یا بائیں سے؟ جسطرح ان سوالات کا جواب دینا غیر ممکن ہے، اسی طرح وقوفی تجربہ کے نشو و نما میں حقیقی اور انسانی موثرات کا الگ کرنا غیر ممکن ہے۔

اسے انسیتی نقطہ نظر کے بطور ایک پہلے مختصر بیان کے رہنے دو۔ کیا یہ بعید از عقل معلوم ہوتا ہے؟ اگر معلوم ہوتا ہے تو میں چند مثالیں دیکے اسے قرین عقل بنانے کی کوشش کرونگا، جس سے آپ اس موضوع سے اور اچھی طرح آشنا ہوجائیں گے۔

بہت سی مانوس چیزوں میں انسانی عنصر کو ہر شخص تسلیم کرلیگا۔ ہم کسی حقیقت کا پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ایک صورت سے تصور کرتے ہیں، اور یہ حقیقت ہمارے اس تصور کو انفعالاً قبول کرلیتی ہے۔ مثلاً آپ ۲۷ کو ۳ کا مکعب یا ۳ اور ۹ کا حاصل ضرب یا ایک اوپر ۲۶ یا ۳۷ کم ۱۰۰ وغیرہ وغیرہ قرار دیسکتے ہیں؛ ان میں سے ہر صورت یکساں طور پر صحیح ہوتی ہے۔ اگر آپ شطرنج کی بساط کا تصور کرنا چاہتے ہیں تو آپ یہ بھی فرض کرسکتے ہیں کہ زمین سیاہ اور خانے سفید ہیں، اور یہ بھی کہ خانے سیاہ اور زمین سفید ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی تصور غلط نہیں ہوتا۔

252



اس سامنے کی شکل کو آپ ستارہ بھی کہہ سکتے ہیں، دو باہم متقاطع مثلث بھی، ساق بر زاویہ مسدس بھی، چھے باہم وابستہ مثلث بھی؛ ان میں سے ہر ایک صحیح ہے؛ کیونکہ کسی کی وہ شئے مقاومت نہیں کرتی جو کاغذ پر نظر آرہی ہے۔ کسی خط کے متعلق خواہ یہ کہئے کہ اس کا رُخ مشرق کی طرف ہے، خواہ یہ کہ مغرب کی طرف ہے، یہ خط بذات خود آپ کے دونوں بیانوں کو مشرق و مغرب کے اس تناقض کے خلاف بغاوت کئے بغیر قبول کرلیتا ہے۔

ہم آسمان پر ستاروں کے مختلف مجموعے بناتے ہیں ان کا فلاں فلاں بُرج نام رکھتے ہیں ہمارے اس فعل میں ستارے مزاحم نہیں ہوتے؛ گو یہ ممکن ہے کہ اگر انہیں ہمارے اس فعل کی خبر ہو تو ان میں سے بعض کو ان رفقا پر تعجب ہو جو ہم نے ان کے لئے منتخب کئے ہیں۔ ہم ایک ہی بُرج کے مختلف نام رکھتے ہیں؛ مثلاً دب اکبر کو دب اکبر بھی کہتے ہیں، چارلس کی چوپہیا گاڑی بھی، کف گیر بھی۔ ان میں سے کوئی نام غلط نہیں بلکہ جتنا ایک نام صحیح ہے، اتنا ہی دوسرا صحیح ہے؛ کیونکہ سب کا اس بُرج پر اطلاق ہوسکتا ہے۔

ان تمام صورتوں میں ہم انسانی حیثیت سے کسی محسوس حقیقت میں اضافہ کرتے ہیں اور وہ حقیقت اس اضافے کو انگیز کرلیتی ہے۔ اس طرح کے تمام اضافے حقیقت کے موافق ہوتے ہیں؛ وہ حقیقت کی تعمیر کرنے کے ساتھ ساتھ اسکے لئے موزوں بنتے جاتے ہیں؛ ان میں سے ایک بھی باطل نہیں ہوتا لیکن کسی ایک کے "زیادہ حق" ہونے کا انحصار انسانی استعمال پر ہوتا ہے۔ اگر میں نے اپنی میز کے خانہ میں ۲۸ ڈالر رکھے تھے اور ۲۷ ملے تو ۲۷ ایک کم ۲۸ ہے؛ اگر میں برتنوں کی میز میں ۲۶ انگل کا تختہ لگانا چاہتا ہوں اور جو تختہ میرے پاس ہے وہ ۲۷ انگل ہے تو اس صورت میں ۲۷ ایک اوپر ۲۶ ہے؛ جو بُرج میں آسمان میں دیکھ رہا ہوں اگر اس سے آسمان کی عزت افزائی کرنا چاہتا ہوں تو کف گیر کے بجائے چارلس کی چوپہیا گاڑی کہنا حق ہوگا۔ میرے دوست فریڈرک مائیرس اس امر پر ظریفانہ پیرایہ میں ناراض ہوا کرتے تھے کہ اتنے بڑے بُرج کو دیکھکے ہم امریکہ والوں کو جو شئے یاد آتی ہے وہ صرف باورچیخانہ کا ایک برتن ہے۔

کسی چیز کو ہم کیا کہیں گے؟ یہ ہمارے اختیار کی بات ہے؛ کیونکہ ہم اپنے انسانی مقاصد کے لحاظ سے ہر چیز کو اسی طرح بنا لیتے ہیں جس طرح کہ بُرجوں کو؛ مثلاً اسوقت میرے نزدیک آپ تمام سامعین ایک چیز ہیں جو کبھی پریشان اور کبھی ہمہ تن گوش ہو جاتے ہیں۔ بالفعل مجھے اپنی

253

انفرادی حیثیت کی ضرورت نہیں، اسلئے میں آپ کے متعلق اس حیثیت سے غور بھی نہیں کرتا۔ یہی صورت اس وقت ہوتی ہے، جب ایک، فوج یا ایک قوم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن اے خواتین و حضرات! آپ کے نزدیک اس وقت آپ کی سامعین کی حیثیت' ایک اتفاقی امر ہے، ورنہ آپکی اصل اور مستقل صفت آپکی انفرادی حیثیت ہے۔ علیٰہذا ایک عالم تشریح کے نزدیک ہر شخص ایک عضویہ ہے اور حقیقی چیز اعضاء ہیں؛ لیکن نسیجیات کے عالم اکے نزدیک اعضا نہیں، بلکہ حقیقی چیز وہ خلیے ہیں جن سے اعضاء مرکب ہیں؛ اور عالم کیمیا کے نزدیک خلیے نہیں، بلکہ حقیقی چیز ان کے سالمے ہیں۔

254

غرض ہم جب چاہتے ہیں محسوس حقیقت کے بہاؤ کو توڑ کے اپنی مرضی کی چیزیں بنالیتے ہیں، اور یوں اپنے حق یا باطل قضیوں کے موضوع پیدا کر لیتے ہیں۔

ہم ان کے محمول بھی پیدا کر لیتے ہیں؛ بہت سے محمول اشیاء کے صرف ان تعلقات پر دلالت کرتے ہیں جو ان کو ہماری ذات اور ہمارے احساسات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اسطرح کے محمول قدرۃً انسانی اضافے ہوتے ہیں، مثلاً سیزر نے دریائے ربیکان عبور کیا اور آزادی روم کیلئے خطرناک بن گیا۔ وہ امریکہ کے مدرسوں کے لئے عذاب جان ہے اور اس کی یہ حالت مدرسہ کے بچوں کے اس ردعمل کا نتیجہ ہے جو اسکی تصانیف پر ظاہر ہوتا ہے۔ سیزر کے متعلق جسطرح پہلے دونوں محمول صحیح ہیں، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے۔

آپ نے دیکھا کسطرح آدمی قدرۃً انسیتی اصول کی طرف آجاتا ہے۔ اس کیلئے انسانی حصّہ کا الگ کرنا کیسا غیر ممکن ہوتا ہے۔ ہماری زبان کے اسما و صفات سب کے سب انسانی رنگ میں رنگا ہوا ترکہ ہوتے ہیں، اور ان سے جب ہم نظریے بناتے ہیں، تو انکی اندرونی ترتیب و نظم کی تعیین بالکل انسانی مصلحتوں کے لحاظ سے ہوتی ہے، جن میں سے ایک ذہنی تطابق یا یکسانی ہے۔ منطق اور ریاضیات انسان کی پیدا کی ہوئی از سر نو ترتیبوں سے لبریز ہیں؛ طبیعیات، ہیئت اور حیاتیات ترجیح کے ان معتدبہ اشاروں پر عمل کرتے ہیں جو انھیں ملتے ہیں۔ ہم خود اپنے اور اسلاف کے ایقانات لے کے جدید تجربے کے میدان میں اترتے ہیں، ان ایقانات سے ہمارے مشاہدے کی تعیین ہوتی ہے؛ ہمارے مشاہدے سے ہمارے افعال کی تعیین ہوتی ہے، ہمارے افعال سے ہمارے تجربے کی تعیین ہوتی ہے؛ غرض یونہی یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ گو حسی بہاؤ کا اصل واقعہ اپنی جگہ پر رہتا ہے، لیکن اس کا جو حصّہ صداقت کا مصداق

255

ہوتا ہے وہ سر سے پاؤں تک ہماری تخلیق کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ہماری وجہ سے اس پیمانہ میں لامحالہ اضافہ ہوتا ہے لیکن جو سوال عظیم الشان ہے وہ یہ ہے کہ اس اضافہ سے پیمانہ کی قیمت بڑھتی ہے یا گھٹتی ہے؟ یہ اضافے بجا ہوتے ہیں یا بے جا؟ فرض کیجئے ایک ایسا عالم ہے جس میں سات ستارے ہیں! اس عالم کو دیکھنے والے صرف تین آدمی ہیں: ایک شخص ان ستاروں کا نام دب اکبر رکھتا ہے، دوسرا انھیں کف گیر کہتا ہے، تیسرے کے نزدیک وہ چارلس کی چوپہیا گاڑی ہیں۔ تو اب یہ فرمائیے ان اضافوں میں کس کی بدولت بہترین عالم پیدا ہوا؟ اگر اسکا فیصلہ فریڈرک مایرس کے ہاتھ میں ہو تو وہ یقیناً کفگیر والے اضافے کو گرادیں۔

256

لوتسے نے کہیں جگہ ایک بہت ہی گہری بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہم اپنی سادگی سے حقیقت اور اپنے نفس کے مابین اس تعلق کو صحیح تسلیم کرلیتے ہیں جو حق کے برعکس ہوسکتا ہے۔ ہمارا قدرتًہ یہ خیال ہوتا ہے کہ حقیقت ایک بنی بنائی اور مکمل چیز ہے جسکی واقعی حالت کا بیان کردینا ہمارے ذہن کا ایک سادہ فرض ہے۔ مگر لوتسے پوچھتا ہے کہ ہمارا یہ بیان کہیں خود حقیقت میں اہم اضافہ تو نہیں؟ اور کہیں خود سابقہ حقیقت کا وجود اس لئے تو نہیں کہ ہمارے علم میں دوبارہ آنے سے زیادہ ہمارے نفس کو ایسے اضافوں پر آمادہ کرے جن سے عالم کی مجموعی قیمت بڑھے؟

یہی بجنسہ نتائجیت کا خیال ہے۔ انسان اپنی علمی زندگی کی طرح وقوفی زندگی میں بھی خلاق ہوتا ہے؛ وہ حقیقت کے موضوع و محمول دونوں میں اضافہ کرتا ہے؛ دنیا قالب پزیر ہے اور ہمارے ہاتھوں اپنی تکمیل کی آخری منزل طے کرنے کی منتظر ہوتی ہے۔ آسمانی بادشاہت کیطرح حقیقت بھی انسانی دست درازیوں کو بطیب خاطر انگیز لیتی ہے؛ انسان صداقتوں کو پیدا کرکے اس پر مسلط کردیتا ہے۔

257

اس بناء پر انسان کے وقار و ذمہ داری میں صاحب فکر کی حیثیت سے جو اضافہ ہوتا ہے اس سے کون انکار کرسکتا ہے بعض لوگوں کے لئے اس کا خیال از حد ولولہ انگیز ثابت ہوتا ہے؛ چنانچہ اس کی بدولت انسان کے خلاقانہ افعال میں جو لاہوتی شان نظر آتی ہے اسے دیکھ کے اطالوی نتائجیہ کے امام پاپینی صاحب جوش و خروش سے لبریز ہوجاتے ہیں۔

اب نتائجیت اور عقلیت کے باہمی فرق کی اہمیت تمامہا ہمارے پیش نظر ہے۔

ان دونوں میں اصلی تقابل یہ ہے کہ عقلیت کے نزدیک حقیقت ازل سے بنی بنائی اور مکمل موجود ہے؛ لیکن نتائجیت کے نزدیک حقیقت بن رہی ہے اور اسے اپنی صورت کے ایک حصے کے لئے مستقبل کا انتظار ہے۔ ایک نقطہ نظر سے دنیا محفوظ ہے (کیونکہ اسے جو کچھ ہونا تھا ہو چکی۔ م)' دوسرے نقطہ نظر سے اسکی قسمت آزمائیوں کا سلسلہ ہنوز جاری ہے۔

ہم اس انسانیتی خیال کو لیکے اتنے گہرے پانی میں چلے گئے ہیں کہ اس کے متعلق غلط فہمیوں کا پیدا ہونا تعجب انگیز نہیں؛ چنانچہ اس پر تلون مزاجی کی تعلیم کا الزام قائم کیا گیا ہے، مثلاً بریڈلے صاحب کہتے ہیں کہ اگر انسانیت پسند اپنے اصول کو خود سمجھتے ہوں تو جب غایت پر میں شخصی حیثیت سے اصرار کروں' یا جس خیال کو ایک آدمی بھی ماننے کے لئے تیار ہو جائے' اسے ان لوگوں کو قرین عقل اور برسرحق تسلیم کرنا پڑے گا حقیقت کے متعلق انسانیت پسندی کا یہ خیال کہ وہ ایک ایسی شئے ہے جو اگرچہ مقاومت کرتی ہے لیکن قالب پزیر ہے' اور ہمارے خیال کو اس طاقت کی حیثیت سے اپنے قابو میں رکھتی ہے جس کا ہر وقت پیش نظر رکھنا ضروری ہے (گو اسکی محض نقل کرنا لازمی نہیں) ؛ ایک ایسا خیال ہے جس سے مبتدیوں کو روشناس نہیں کیا جا سکتا۔ ان اعتراضات کو دیکھ کے مجھے خود اپنا واقعہ یاد آجاتا ہے: میں نے ایک مضمون لکھا تھا جس کا موضوع یہ تھا کہ ہمیں یقین کا استحقاق حاصل ہے' لیکن بدقسمتی سے میں نے اسکی سرخی 'استحقاق یقین' کے بجائے 'ارادۂ یقین' رکھی تھی۔ تمام نکتہ چینوں نے اصل مضمون کو تو ہاتھ نہ لگایا اور سرخی پر ٹوٹ پڑے، کبھی یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ امر نفسیاتی حیثیت سے ناممکن ہے' کبھی یہ بحث نکالی گئی کہ اخلاقی حیثیت سے خلاف انصاف ہے' کبھی یہ تجویز کیا گیا کہ ارادۂ یقین کے بجائے اگر ارادۂ فریب' یا 'ارادۂ ادعا' سرخی ہوتی تو بہتر ہوتا۔

258

نتائجیت اور عقلیت کے مابہ النزاع امر کی جو شکل اس وقت ہمارے پیش نظر ہے اس کا تعلق نظریۂ علم سے نہیں بلکہ خود ساخت عالم سے ہے۔

259

نتائجیت کے نقطۂ نظر سے عالم ایک کتاب ہے جسکی صرف طبع اوّل ہوتی ہے جو ہنوز ناتمام ہے؛ اس میں ہر جگہ خصوصاً ایسے مقامات پر اضافہ ہو رہا ہے جہاں اہل فکر مصروف ہیں۔ عقلیت کے نقطۂ نظر سے اس کتاب کی بہت سی طبعیں ہیں۔ ایک طبع بہت ہی پرتکلف پیمانہ اور غیر محدود تقطیع پر ہے' یہ ازل سے مکمل چلی آتی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری

طبعین مختلف، محدود، غلطیوں سے لبریز اور ہر طرح اپنے ایک نئے انداز سے مسخ ہے۔

یوں وحدیت وکثرتیت کے حریفانہ مابعد الطبیعی مفروضے پھر ہمارے سامنے آجاتے ہیں۔ اب جتنا وقت باقی رہ گیا ہے وہ سب میں ان دونوں مفروضوں کے باہمی فرق کی پردہ کشائی میں صرف کروں گا۔

پہلے میں یہ عرض کر دوں کہ دونوں پہلوؤں کے انتخاب میں اختلاف مزاج کے اثر کا محسوس نہ کرنا غیر ممکن ہے۔ اگر بنیادی حیثیت سے دیکھا جائے تو عقلیت پسند ذہن در اصل اصولی اور اقتدار پسند ہوتا ہے "ایسا ہونا پڑے گا" کے الفاظ ہمیشہ اسکی زبان پر رہا کرتے ہیں؛ اسکی دنیا کی کمر ہمیشہ کسی رہنا ضروری ہے لیکن نتائجیت پسند کی حالت اس کے برعکس ہے؛ وہ ایک خوش باش، تغیر پسند قسم کا آدمی ہوتا ہے۔ اگر اسے دیو جانس کی طرح ایک لکڑی کی ناند میں رہنا پڑے تو جب تک اس کے پیڑوں کی بندش اتنی ڈھیلی ہو کہ جھری سے دھوپ آتی رہے اس وقت تک وہ اس ناند میں بھی خوش و خرم رہے گا۔

260

جو اثر مطابع کی آزادی کا، وہی محکمہ احتساب کے کہن خدمت عہدہ دار پر یا جو الا کے سادہ طریقے کا مکتب کی پیرانہ سال استانی پر پڑتا ہے، وہی ایک نا استوار دنیا کے اس خیال کا حیثیت عقلیت پسند پر پڑتا ہے جسطرح سیاسی معاملات میں "موقع پسندی" پرانی وضع کے اصول پسند فرانسیسی کو اصول اور استقامت سے مُعرا معلوم ہوتی ہے، اسی طرح عقلیت پسند کو دنیا کی نا استواری کا یہ خیال ایسا بے اصول معلوم ہوتا ہے جیسے ریڑھ کی ہڈی غائب ہو گئی۔

کثرت پسندانہ نتائجیت کی رو سے حقیقت کا نشوونما محدود تجربات کے اندر ہوتا ہے۔ گو ان میں سے ایک کا دوسرے پر انحصار ہوتا ہے لیکن اگر ان کا مجموعہ بن سکے تو اس مجموعہ کا کسی شئے پر انحصار نہ ہوگا۔ سب "گھر" محدود تجربے کے اندر ہوتے ہیں لیکن خود یہ محدود تجربہ اپنی حیثیت میں بے گھر ہوتا ہے: اسکے سیلان کو داخلی وعدوں اور قوتوں کے علاوہ اور کوئی شئے جاری نہیں رکھ سکتی۔

عقلیت پسندوں کے نزدیک اس بیان سے ایک بالکل بے سروپا اور ڈانواں ڈول دنیا مفہوم ہوتی ہے، جو فضائے بسیط میں اڑتی پھرتی ہے، جو نہ ہاتھی پر قائم ہے اور نہ کچھوے پر۔ گویا چند ستارے ہیں کہ آسمان پر یوں ہی بے ترتیب پھینک دیئے گئے ہیں جن کا کوئی مرکز ثقل تک نہیں۔ زندگی کے اور شعبوں میں ہم اس غیر محفوظ حالت کے عادی ہو گئے ہیں؛ "اقتدار سلطنت"

261

اور ’اطلاقی قانون‘ اخلاق کی جگہ مصالح نے لے لی ہے مقدس کلیسا کی حیثیت صرف مجلسِ قانون کی رہ گئی ہے۔ لیکن فلسفے کی درسگاہوں میں ابھی یہ حالت نہیں؛ ایسی دنیا جہاں ہم صداقت کی تخلیق میں حصہ لیتے ہیں! ایسی دنیا جو ہماری موقع پسندی اور شخصی فیصلے کے حوالے کر دی گئی! اس کے مقابلے میں آئرلینڈ کو خود مختاری کا مل جانا زیادہ یقینی ہے۔ فلاسفہ کی نظر میں ایسی دنیا کی وقعت نہیں ہو سکتی؛ یہ دنیا ایک ایسے صندوق کے مشابہ ہوگی جس میں قبضے نہیں؛ یا ایک ایسے کتے کے مثل ہوگی جس کے گلے میں پٹا نہیں۔ اس بے لگام دنیا کے منہ میں اگر لگام دینا ہو تو ان اساتذۂ فلسفہ کے نقطۂ نظر سے کیا کرنا چاہیئے؟

کوئی ایسی شئے ہونی چاہیئے جو محدود کثرت کا سہارا ہو جس سے محدود کثرت بندھ سکے، جو محدود کثرت میں اتحاد پیدا کر سکے؛ جو محدود کثرت کے لئے لنگر کا کام دے سکے۔ اس شئے کو حدوث سے مبرا، ابدی اور ناقابل تغیر ہونا چاہیئے۔ تجربے میں جو شئے متغیر ہے اس کی بنیاد غیر متغیر 262 پر ہونا چاہیئے۔ فی الواقع دنیا کے پس پشت ایک ایسا مثنیٰ ہونا چاہیئے جو بالذات قائم و مقدم ہو، جس میں تمام ممکن الوقوع اشیاء بالقوہ موجود ہوں، جس میں ذرے ذرے کا نظم و تقرر، تعین و تشخص بلا احتمال تغیر ہو چکا ہو۔ یہ سلبیات جو یہاں ہمارے تصورات پر مسلط ہیں خود ان سب کی اطلاقی حقیقت میں نفی ہونی چاہیئے؛ صرف یہی شئے دنیا کو ٹھوس بنا سکتی ہے؛ یہی سمندر کی ساکن گہرائی ہے۔ ہم طوفان خیز سطح پر ہیں، باوجود اس کے ہمارا لنگر اپنی جگہ پر ہے؛ کیونکہ یہ تہ کی چٹان کو پکڑے ہے۔ یہ ورڈسورتھ کا وہ ابدی سکون ہے جو نا مختتم اضطراب کی تہ میں پوشیدہ ہے؛ یہ ویویکانند کا وہ صوفیانہ ’ایک‘ ہے، جس کا ذکر میں کر چکا ہوں؛ یہ وہ حقیقت ہے جو جلی حرفوں میں لکھی جاتی ہے؛ اسی کا دعویٰ غیر زمانی ہے؛ یہ شکست سے نا آشنا ہے؛ اس کو بطور اصول موضوعہ کے قبول کرنے پر اصول پسند، بلکہ تمام لوگ اپنے کو مجبور سمجھتے ہیں جن کو میں نے پہلے محاضرے میں ’نرم دل‘ کہا ہے۔

یہی بعینہ وہ شئے ہے جسے مذکورۂ بالا محاضرے کے ’سخت دل‘ فاسد تجرید پرستی کہنے پر 263 مجبور ہوتے ہیں۔ سخت دلوں کے یہاں الف سے لے کے یاء تک واقعات ہی واقعات ہیں۔ میرے قدیم دوست، میری نوجوانی کے زمانے کے تجربیت پسند اور ہارورڈ کے بڑے آدمی چانسی رائٹ، کے بقول خالص مظاہری واقعات کے پس پشت کچھ بھی نہیں ہیں۔ جب ایک عقلیت پسند اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ واقعات کے پس پشت ان واقعات کی ایک بنیاد

یعنی امکان واقعات پایا جاتا ہے تو سخت دل تجربیت پسند یہ الزام دیتے ہیں کہ یہ کسی واقعہ کا امکان ثابت کرنے کے لئے اس واقعہ کے محض نام و نوعیت کو لے کے اس واقعہ کے پس پشت ایک شئی ہستی کی حیثیت سے رکھ دیتا ہے۔ اس طرح کی جھوٹی بنیادوں سے کام لینا ایک عام بات ہے۔ ایک دفعہ عمل جراحی ہو رہا تھا کہ ایک پاس کے آدمی نے ڈاکٹر سے پوچھا کہ مریض اتنے زور زور سے سانس کیوں لے رہا ہے؟ ڈاکٹر نے کہا اس لئے کہ ایثر محرک تنفس ہے۔ اس آدمی نے یہ جواب سن کے اس طرح 'اچھا' کہا کہ گویا ڈاکٹر کا جواب بالکل شافی تھا! حالانکہ یہ جواب ویسا ہی تھا جیسے کوئی یہ کہے کہ سنکھیا اس لئے قاتل ہے کہ وہ زہر ہے' یا آج رات کو اس قدر سردی اسواسطے ہے کہ جاڑے کا موسم ہے' یا انسان کے پانچ انگلیاں اس لئے ہیں کہ وہ پنج انگشتی حیوانات میں سے ہے۔ اس قسم کے تمام الفاظ واقعات کے صرف ایسے نام ہوتے ہیں جو انھی واقعات سے ماخوذ ہوتے ہیں اور جن کو سابق الوجود توجیہ کن قرار دے لیا جاتا ہے۔ سخت دلوں کے نزدیک نرم دلوں کی حقیقت مطلقہ کی بس یہی حقیقت ہے یعنی یہ ہر چہار طرف پھیلے ہوئے انبار مظاہر کا صرف ایک تلخیصی نام ہوتی ہے' جو ان کو ایک رشتے میں منسلک کر دیتی ہے اور اس کے متعلق ایسا باور کر لیا جاتا ہے' کہ گویا پہلے سے موجود مستقل وحدانی ہستی ہے۔

آپ نے دیکھا کس طرح اشیا مختلف اشخاص کو مختلف رنگ میں نظر آتی ہیں جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کا وجود افراد کے ایسے بے شمار مجموعوں کی شکل میں منتشر و منقسم ہو کے پایا جاتا ہے جن کا باہم ارتباط ہر درجہ اور ہر انداز کا ہے سخت دل دنیا کے اس رنگ کو عملی حالت قائم رکھنے کے لئے تیار ہیں؛ چونکہ ان کا مزاج عدم وثوق کے لئے موزوں ہے' اس لئے وہ دنیا کے اس رنگ کو گوارا کر سکتے ہیں لیکن نرم دلوں کی یہ حالت نہیں ان کے نزدیک جس دنیا میں ہم پیدا ہوتے ہیں اس کی امداد کے لئے ایک ایسی بہتر دنیا کی ضرورت ہے جس میں 'افراد' سے 'کل' اور 'کل' سے 'واحد' بنتا ہے؛ یہ واحد منطقی حیثیت سے بلا استثنا ہر فرد کو پہلے سے فرض کر لیتا ہے؛ یہ فرد پر اور فرد اسپر دلالت کرتا ہے؛ اور یہ فرد کا ذریعہ حصول ہوتا ہے۔

264

کیا ہمیں نتائجیت پسند کی حیثیت سے بالکل سخت دل ہونا چاہئے؟ یا ہم دنیا کے اطلاقی تصور کو ایک جائز مفروضہ قرار دے سکتے ہیں؟ دنیا کا اطلاقی تصور یقیناً ایک جائز مفروضہ ہے؛ کیونکہ خواہ ہم اس کو تجریدی نقطۂ نظر سے دیکھیں یا عینی نقطۂ نظر سے بہر صورت یہ قابل خیال ہے۔

265

تجربی نقطہ نظر سے میری یہ مراد ہے کہ جس طرح ہم موسم سرما کو آج رات کی سردی کے پس پشت رکھتے ہیں اسی طرح ہم عالم کے اطلاقی تصور کو اپنی محدود زندگی کے پس پشت رکھ سکتے ہیں۔ موسم سرما صرف ایام کی ایک تعداد کا نام ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں سردی ہوتی ہے، لیکن اس سے سردی کی ضمانت نہیں ہوتی، کیونکہ ممکن ہے کہ حرارت پیما کا پارہ ۹۰ درجہ تک چڑھ جائے۔ تاہم یہ لفظ کارآمد ہے، اسے لے کے ہم تجربے کے میدان میں اتر سکتے ہیں اس سے بعض امکانات پیش نظر اور بعض نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ ہم اس کی بدولت گرمی کے کپڑے رکھ کے جاڑے کے کپڑے نکال لے سکتے ہیں؛ یہ ان چیزوں کا خلاصہ ہے جن کی ہم اس زمانے میں توقع کر سکتے ہیں؛ یہ عادات فطرت کے ایک حصے سے موسوم ہوتا ہے اور اس کے تسلسل کے لئے ہم تیار ہو جاتے ہیں، یہ ایک معین آلۂ عمل ہے جو تجربے سے تجرید کی گئی ہے، یہ ایک تصوری حقیقت ہے جسے پیش نظر رکھنا ضروری ہے، اور جس کا پورا عکس محسوس حقائق میں نظر آتا ہے۔ ان تجریدوں کی حقیقت سے انکار کرنے والوں میں نتائجیت پسند سب سے آخری آدمی ہوگا، کیونکہ یہ گذشتہ تجربے کا فراہم کردہ سرمایہ ہیں۔

لیکن عقلی نقطہ نظر سے دیکھئے تو عالم کے اس اطلاقی تصور کے معنی مختلف نظر آتے ہیں، عقلیت پسند اسے عقلی شکل دیتے ہیں جو عالم کے محدود تجربات کا مقابل بناتے ہیں، وہ اسکی ایک خاص نوعیت قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک یہ کامل اور ہمہ وجود مکمل ہے۔ اطلاقی دنیا میں جس چیز کا علم ہوتا ہے تمام دوسری چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے، بخلاف اسکے ہماری دنیا میں جہل کا دور دورہ ہے اور حالت بالکل برعکس ہے۔ اگر اطلاقی دنیا میں کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے تو ضرورت کے ساتھ اسکے پورے ہونے کا انتظام بھی ہوتا ہے، لیکن ہماری دنیا میں جو کچھ ہے وہ امکانی ہے۔ ہماری دنیا ممکنات کی ہے لیکن اطلاقی دنیا میں ممکن کا گزر نہیں جو کچھ ہے واجب یا ممتنع۔ ہماری دنیا میں جرائم اور ہولناک واقعات کا وجود قابل افسوس ہے لیکن اطلاقی دنیا میں جو کلی ہے افسوس کی گنجائش نہیں، کیونکہ زمانی یا ثانی نظام میں بدی کا وجود ازلی نظام کے کمال کی اہم شرط ہے۔

میں ایک دفعہ پھر یہ عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ نتائجیت کی نظر میں یہ دونوں مفروضے بجا ہیں، کیونکہ دونوں کارآمد ہیں۔ اگر تجربی یا اس نقطہ نظر سے دیکھئے کہ سرمائی طرح اطلاقی دنیا بھی گزشتہ تجربے کی ایسی یادداشت ہے جس سے ہماری توجہ مستقبل کی طرف منعطف ہو جاتی ہے تو اطلاقی دنیا کا خیال ناگزیر ہے لیکن اگر تجربی کے بجائے عقلی نقطہ نظر سے دیکھئے تو بھی ہم ان کو

267 بعض لوگوں کے لئے اطلاقی دنیا کا خیال ناگزیر ہے، کیونکہ اس سے ان کے افعال وخیالات کی مذہبی حیثیت سے تعیین ہوتی ہے کہ ان سے ان کی زندگی میں تغیر اور ان کی زندگی کے تغیر سے خارجی دنیا کے اس حصے میں تغیر پیدا ہوتا ہے جسکا انحصار ان کی زندگی پر ہے۔

اگر سخت دل کسی ایسی دنیا کے تسلیم کرنے سے یکسر انکار کرتے ہیں جس کا وجود محدود و تجربے کے ماوراپایا جاتا ہے تو ہم اصولاً ان کے حلقے میں داخل ہو کے ان کے ہمنوا نہیں بن سکتے۔ نتائجیت کے متعلق ایک غلط فہمی یہ ہے کہ اسے ایجابیت پسندانہ سخت دلی کا مرادف، ہر عقلیت پسندانہ خیال کو یاوہ گوئی اور مسخر سمجھ کے اس سے نفرت کرنیوالا، ذہنی بدعملی کا عاشق، اور درسگاہ فلسفہ کی ہر پیداوار پر گویا ایک طرح کی بے قید وبند بھیڑیوں سے آباد دنیا کو ترجیح دینے والا قرار دیا جاتا ہے۔ میں ان محاضروں میں عقلیت پسندی کی ضرورت سے زیادہ نازک صورتوں کے خلاف اتنا کہہ چکا ہوں کہ اگر فی الجملہ کچھ غلط فہمی پیدا ہوئی تو میں یہاں اس کے لئے تیار ہوں، لیکن اس غلط فہمی کی جو مقدار ان حاضرین میں نظر آرہی ہے وہ میرے لئے حیرت انگیز ہے کیونکہ جس حد تک عقلیت پسندانہ مفروضوں سے تجربے کی طرف کارآمد رہنمائی ہوتی ہے اس حد تک میں نے اس کی حمایت کی ہے۔

268 مثلاً آج صبح مجھے ایک پوسٹ کارڈ ملا جس پر یہ سوال درج تھا کہ کیا نتائجیت پسند کا بالکل مادیت پسند اور لاادری ہونا ضروری ہے؟ میرے ایک دیرینہ دوست کا جن کو میرے خیالات سے اچھی طرح واقف ہونا چاہئے میرے پاس ایک خط آیا ہے جس میں میری پیشکردہ نتائجیت پر یہ الزام قائم کیا گیا ہے کہ اس کی بدولت تمام وسیع تر مابعد الطبیعیاتی خیالات نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور اس کے ماننے کے بعد انسان کو سرتاپا فطریت پسندی کے رنگ میں رنگ جانا پڑتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:—

"مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نتائجیت پر جو نتائجی اعتراض وارد ہوتا ہے وہ اس واقعہ کی تہ میں پوشیدہ ہے کہ اس کی وجہ سے تنگ دلوں کی تنگ دلی کے زیادہ قوی ہو جانے کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔

اگر آپ ایسے امور کے ترک کرنے کی دعوت دیتے ہیں جو بے مغز اور خالی خولی ہیں تو آپکی یہ دعوت یقیناً طبائع میں ایک ولولہ پیدا کرے گی، لیکن اپنے افعال وخیالات کے فوری اثرات ونتائج سے آگاہ کیا جانا گو نفع بخش ومحرک عمل ہو تاہم میں بعید تر

نتائج و اثرات پر غور و خوض کے لطف و نفع سے محرومی کو گوارا کرنے کے لئے تیار نہیں اور نتائجیت کا میلان اس استحقاق سے انکار کی طرف ہے۔

269 غرض مجھے یہ نظر آتا ہے کہ نتائجیت کو بھی انہی تحدیدات بلکہ خطرات کا سامنا ہے جن میں طبیعی علوم کے متبعین گھرے ہوئے ہیں کیمیا و طبیعیات میں نتائجیت کا رنگ شوخ ہے؛ چنانچہ ان علوم کے پرستار اوزان و مقادیر کی بدولت حاصل ہونے والے واقعات پر اس شخص کی طرح قناعت کرلیتے ہیں جو سفید پوش، خو دبیں، راحت طلب، غیر حوصلہ مند اور خالی از تخیل ہوتا ہے۔ ان حضرات کو فلسفہ و مابعد الطبیعیات کے تمام طلبہ پر غیر محدود رحم اور ان سے غیر محدود نفرت آتی ہے؛ اور قدرۃً ہر شے (بجز اس اصول کے جو کل کی جان ہے) کم از کم ایک حد تک اور نظری حیثیت سے، کیمیا اور طبیعیات کی اصطلاح میں بیان کیجاسکتی ہے، لیکن (ان لوگوں کے بقول) اس اصول کے بیان میں کوئی نتائجی فائدہ نہیں، نہ اس کا کوئی اثر ہے مگر میں اپنی جگہ پر اس خیال کے قبول کرنے پر آمادگی سے انکار کرتا ہوں کہ ہم فطریت پسندوں اور نتائجیت پسندوں کی بین کثرت کے ماورا اس منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکتے جس سے ان کو دلچسپی نہیں''۔

میری پیشکردہ نتائجیت کے متعلق پہلے دو محاضروں کے بعد یہ خیال کیونکر صحیح ہوسکتا ہے؟ میں برابر یہ کہتا چلا آرہا ہوں کہ نتائجیت سخت دلی اور نرم دلی کے مابین واسطہ کا کام دیتی ہے۔ اگر عالم کا خیال خواہ نقطۂ سرما کی طرح تجریدی نقطۂ نظر سے یا مطلق کے مفروضے کی طرح

270 عینی نقطۂ نظر سے ہماری زندگی کیلئے نتیجہ خیز ہوسکتا ہے، تو اس کا ضرور ایک مفہوم ہے۔ اور اگر یہ مفہوم کام دے سکتا ہے تو اس میں حقانیت ہے جسے نتائجیت کو اپنی تمام از سرِ نو تشکیلوں میں برقرار رکھنا چاہئے۔

اطلاقیتی مفروضہ یعنی کمال ابدی ہے، اصلی ہے، اور سب سے زیادہ حقیقی ہے۔ اس کا ایک بالکل معین مفہوم ہے، اور یہ مذہبی حیثیت سے کام دیتا ہے، اس کی نوعیت پر آئندہ اور آخری محاضرے میں گفتگو کی جاسکے گی۔

273

محاضرہ ۸

نتائجیت اور مذہب

میں نے گزشتہ محاضرے میں اپنا پہلا محاضرہ یاد دلایا تھا جس میں نرم دلی اور سخت دلی کا مقابلہ، اور نتائجیت کو ان دونوں کے مابین واسطہ کی حیثیت سے پیش کیا گیا تھا۔ سخت دلی کو نرم دلی کے اس خیال سے قطعی انکار ہے کہ ہمارے محدود تجربے کے پہلو بہ پہلو ایک ایسا عالم موجود ہے جو ازل سے مکمل ہے۔

لیکن اگر اس خیال سے ایسے نتائج پیدا ہوتے ہیں جو زندگی کے لیے مفید ہیں تو نتائجیت اس خیال کو مسترد نہیں کر سکتی۔ نتائجیت کے نزدیک جزئی احساسات کی طرح کلی تصورات بھی قابل لحاظ امور کی حیثیت سے حقیقی ہیں۔ اگر ان سے کوئی فائدہ نہیں تو واقعی ان کے کوئی معنی نہیں، لیکن اگر ان سے فائدہ ہے تو اس فائدے کے بقدر ان کے معنی بھی ہیں۔ علیٰ ہذا اگر یہ فائدہ زندگی کے دیگر فوائد کے ساتھ اچھی طرح جوڑ کھاتا ہے تو ان معنی پر حق کا اطلاق ہوگا۔

مطلق کے خیال کا نفع یا استعمال انسان کی پوری مذہبی تاریخ سے ثابت ہے۔ ویویکانند کے استعمال 'آتما' کو یاد کیجئے، گو یہ صحیح ہے کہ اس کا علمی نفع نہیں، ہم اس سے کوئی خاص نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔ اس میں صرف جذباتی اور روحانی رنگ پایا جاتا ہے۔

274

کسی مسئلہ پر بحث کا سب سے اچھا طریقہ یہ ہے کہ اس کی ایک عینی مثال لے کے بحث کی جائے: میں والٹ وٹمین کی اس نظم کا ایک حصہ پڑھ کے سناتا ہوں جس کا عنوان 'تم سے' (خطاب ب۔م) ہے۔ اس میں جہاں جہاں 'تم' کا لفظ آیا ہے وہاں اس سے مراد

ہر نظم پڑھنے یا سننے والا ہے خواہ مرد ہو خواہ عورت۔ (اس نظم کا جزئی تصرف کیساتھ یکجائی ترجمہ حسب ذیل ہے۔ م)

''تم کوئی ہو، اب میں تم کو اپنی نظم کا موضوع بناتا ہوں، میں تم سے کان میں کچھ کہنا چاہتا ہوں! مجھے بہتیری عورتوں سے بھی محبت ہوئی اور مردوں سے بھی، مگر تم سے زیادہ کسی سے نہیں ہوئی میں گم سم رہا، میں نے دیر کی۔ مجھے آج سے بہت پہلے تم تک پہنچ چکنا چاہیے تھا، میرے ترانوں کا موضوع تم ہی کو ہونا چاہیے تھا، بلکہ میری بجو اس کا بھی تم ہی سے تعلق ہونا چاہیے تھا؛ اب میں تمھارے پاس سبکو چھوڑ چھاڑ کر آتا ہوں، اور تمھاری ثنا و صفت کے راگ گاؤنگا۔ تم کو کوئی نہ سمجھا لیکن میں نے ہی سمجھا؛ تمھارے ساتھ کسی نے انصاف نہ کیا، خود تم نے اپنے ساتھ انصاف نہ کیا۔ کوئی نہیں جس نے تم کو ناقص نہ پایا ہو، صرف میں ہوں کہ تم میں کوئی نقص نہیں پاتا — میں تمھاری عظمت و جلال کے راگ الاپ سکتا ہوں۔ تم کو خبر ہی نہیں کہ تم کیا چیز ہو، تم نے ساری زندگی اپنے سے غفلت میں کاٹی۔ تم نے جو کیا تھا تمسخر بن کے سامنے آیا؛ مگر میری نظر میں یہ تمسخر تم نہیں، تم اس کے اندر بلکہ اس کے نیچے چھپے ہوئے ہو۔ میں تمھاری تلاش میں وہاں پہنچا ہوں جہاں کوئی قدم نہیں رکھتا؛ خاموشی کا عالم، لکھنے کا ڈسک، گستاخانہ انداز، شب کی تاریکی، روزمرہ کے مقررہ کاموں کا سلسلہ، ان چیزوں کی وجہ سے اگر تم خود اپنی یا دوسروں کی نظر سے اوجھل رہتے ہو تو رہو، میری نظر سے نہیں رہ سکتے۔ منڈی ہوئی ڈاڑھی، متغیر آنکھیں، گدلی رنگت، دوسروں کو دور کر سکتی ہو مجھے نہیں کر سکتی۔ پھٹے کپڑے، بعد طریقہ، شراب خواری، حرص و طمع، قبل از وقت موت میں ان سب چیزوں کو بالائے طاق رکھ سکتا ہوں۔ کونسی فضیلت ہے جو کسی عورت مرد میں ہو اور تم میں نہیں؛ کوئی خوبی کوئی خوبصورتی دوسروں میں نہیں جو تم میں نہو۔ کوئی ہمت و پامردی دوسروں میں نہیں جو تم میں نہو؛ کوئی لذت دوسروں کی منتظر نہیں، جو تمھاری بھی نہو۔ تم کوئی ہو، کچھ ہو جائے، اپنے حق کا مطالبہ کئے جاؤ! یہ مشرق و مغرب کی نمود تمھارے آگے سب ہیچ ہیں۔ یہ وسیع چراگاہیں، یہ ناپید اکنار دریا، انکی طرح تم بھی وسیع اور ناپید اکنار ہو۔ تم مرد ہو یا عورت اپنے بجا حق سے فطرت، عناصر، آلام، جذبات اور بربادی سب کے مالک ہو۔ تمھارے پیروں سے

بیڑیاں کٹ کٹ کر گر رہی ہیں، اور تم کو کامل استغنا حاصل ہو رہا ہے۔ یہ وہ استغنا ہے
جس کی روشنی خواہ تم مرد ہو یا عورت، جوان ہو یا بوڑھے، بدسلیقہ ہو یا کم حیثیت،
ساری دنیا کی نظر سے گرے ہوئے ہو یا کچھ اور، بہر صورت پھیل کے رہتی ہے۔
پیدائش، زندگی موت، تجہیز و تکفین کی بدولت سامان ہوتا ہے اور سامان بھی
ایسا جس میں کسی شئے کی کمی نہیں۔ تمھارے اندر جو بھی ہے وہ غصہ نقصان،
حوصلہ بندی، جہالت، برداشتہ خاطری کی مدد سے ایثار است ڈھونڈ نکالتا ہے۔"

یہ نظم واقعی اچھی ہے اس کا نشتر دل میں چبھتا ہے، لیکن اس کے دو مطلب لئے جا سکتے ہیں اور دونوں مفید ہیں۔ ایک مطلب وحدت پسندانہ یا صوفیانہ ہے، اس میں خالص کائناتی جذبہ کا رنگ پایا جاتا ہے؛ اس کی رو سے عظمت وجلالت تمھارے مسخ ہو جانے کے باوجود بھی یکسر تمھاری ہے۔ خواہ تم پر کچھ گزرے، خواہ تمھاری ظاہری حالت کیسی ہی خراب ہو لیکن باطنی حیثیت سے تم محفوظ ہو۔ البتہ پیچھے مڑ کے دیکھنا چاہیئے اور اس اصول پر دار مدار رکھنا چاہیئے جو درحقیقت تمھاری ہستی کی تہ میں کار فرما ہے۔ سکون پسندی اور استغنا پسندی یا ترک علائق کا یہی اصول ہے؛ اس اصول کے مخالف اگرچہ اسے روحانی افیون کہتے ہیں لیکن نتائجیت کیلئے اس کا احترام ضروری کیونکہ اسکی تائید میں زبردست تاریخی دلائل موجود ہیں۔

دوسرا مطلب بھی نتائجیت کے نزدیک قابل عزت ہے لیکن اس میں کثرت پسندی کا رنگ پایا جاتا ہے۔ جس "تم" میں یہ شان پیدا کی گئی ہے، جس کی ثنا میں یہ زمزمے گائے گئے ہیں، اس سے مخاطب کے وہ بہتر امکانات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو محسوس شکل میں نظر آتے ہیں؛ اور اسکی ناکامی کے وہ محسوس اثرات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو خود اس پر یا دوسروں پر پڑتے ہیں اور جن کی وجہ سے اسکی ناکامی میں خوبی کا پہلو پیدا ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اس سے ان لوگوں کے امکانات کے ساتھ تمھاری وفاداری بھی مراد ہو سکتی ہے، جن کی تمھارے دل میں قدر و محبت ہوتی ہے اور جن کے جاہ وجلال میں اپنے آپ کو شریک سمجھ کر تم اپنی حقیر زندگی کو گوارا کرتے ہو۔ تم کم از کم اسی مردانہ مجموعی دنیا کی قدر کر سکتے ہو، اس کی داد دے سکتے ہو، اس کے تماشائی بن سکتے ہو؛ اسلئے اگر تم اپنی ذات کے ادنیٰ حصے کو بھول جاؤ صرف اعلیٰ حصے کو پیش نظر رکھو، اور اپنی زندگی کو اس اعلیٰ حصے کا مرادف سمجھنے لگو تو خواہ تم کسی قالب میں ڈھل جاؤ، خواہ کسی رنگ میں ڈوب جاؤ، یہ غصہ نقصان، ناواقفیت، یا برداشتہ خاطری کی وساطت سے بہر حال اپنا راستہ ڈھونڈ نکالیگا۔ (ع م)۔

277

غرض ان دونوں میں سے کوئی مطلب لیا جائے اس نظم سے اپنے ساتھ وفاداری کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ دونوں مطلبوں سے تشفی حاصل ہوتی ہے؛ دونوں سے نوع انسانی کے بہاؤ میں تقدس کا رنگ پیدا ہوتا ہے؛ دونوں ہم کی ایسی تصویر کھینچتے ہیں جس کے پس پشت ایک زرین منظر ہوتا ہے۔ البتہ ایک صورت میں یہ زرین منظر ایک پرسکون ذات واحد پر مشتمل ہوتا ہے اور دوسری میں حقیقی پیصیغہ جمع امکانات پر؛ اور اس طرح کے تصوریں جو کھینچی ہوتی ہے وہ اس میں بہ تمام وکمال موجود ہے۔

278 اچھے دونوں مطلب ہیں لیکن ظاہر ہے کہ دوسرا مطلب نتائجیت کے زیادہ مناسب ہے؛ اس سے فوراً نفس کو معلوم ہوجاتا ہے کہ آئندہ تجربے کی غیر محدود جزئیات میش آمیختگی ؛ دوسرا مطلب اگرچہ پہلے مطلب کے مقابلے میں خشک اور پست معلوم ہوتا ہے مگر کوئی شخص اس پر سخت دلی کا ان معنوں میں اطلاق نہیں کرسکتا، جن سے ناشائستگی کا پہلو نکلتا ہو۔ پھر بھی اگر آپ نے نتائجیت پسند کی حیثیت سے دوسرے کو پہلے مطلب کا مقابل بنا دیا تو غالباً آپ کے متعلق غلط فہمی پیدا ہوجائے گی۔ آپ پر یہ الزام قائم کیا جائے گا کہ آپ اعلیٰ تر تصورات کے منکر اور بدترین معنی میں سخت دلی کے ہم آہنگ ہیں۔

یاد ہوگا! میں نے حاضرین میں سے ایک صاحب کے خط کے اقتباسات گزشتہ جلسے میں پڑھ کے سنائے تھے۔ آئیے! اس خط کا ایک اور اقتباس آج سناؤں۔ اس اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیش نظر احتمالات کا اندازہ کس قدر مبہم ہے! میرے نزدیک یہ حالت عام ہے۔

> میرے دوست اور میرے نامہ نگار لکھتے ہیں "میں کثرت پسندی کا
> 279 قائل ہوں؛ میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہم تلاش صداقت میں برف کے ان چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں پر ایک سے دوسرے کی طرف جست کرتے ہیں جو ناپیدا کنار سمندر میں تیر رہے ہیں؛ ہمارے ہر فعل سے قدیم صداقتیں ناممکن اور جدید ممکن بن جاتی ہیں۔ میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہر فرد بشر عالم کے بہتر بنانے کا ذمہ دار ہے، اور اگر اس نے اپنی اس ذمہ داری کو ادا نہ کیا تو اس حد تک عالم برباد ہوجائے گا۔
>
> بایں ہمہ میں اس امر کے لئے تیار ہوں کہ گو میری اولاد لاعلاج امراض میں مبتلا ہوجائے جس سے وہ بالفعل محفوظ ہیں، اور خود میرے اوسان خطا ہوجائیں، اگر میرے پاس اتنا دماغ رہے کہ میں عالم خیال میں تمام اشیاء کے عقلی اتحاد کی تعمیر کی بدولت

اور اس قسم کے عقلی اتحاد کی بنیاد پر یہ تصور کرسکوں کہ میرے افعال، میرے خیالات، میری مشکلات کا تتمہ عالم کے بقیہ تمام دیگر مظاہر ہیں اور یہ مظاہر ایک ایسے منصوبہ کا باعث ہیں جس کو میں اپنا سمجھ کر پسند و اختیار کرسکتا ہوں۔ میں اس خیال کے ماننے سے انکار کرتا ہوں کہ ہم نتائجیت پسندوں اور نظریت پسندوں کی ظاہری کثرت کے ماورا اس منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکتے جس سے ان حضرات کو دلچسپی نہیں۔"

ذاتی اعتقاد کے اس لطیف اظہار سے یقیناً سامعین کے دل گرما جائیں گے لیکن اس سے ان کے فلسفیانہ خیالات کہاں تک سلجھ سکیں گے؟ ان نامہ نگار صاحب کے نزدیک کسکو ترجیح ہے، نظم عالم کی وحدتی یا کثرتی تعبیر کو؟ انکا قول ہے کہ اگر میری مشکلات میں وہ تمام چارہ سازیاں شامل ہو جائیں جو دیگر مظاہر فراہم کرتے ہیں تو ان کی تلافی ہو جائے گی۔ اس فقرے سے ظاہر ہے کہ ان کا رُخ آگے کی طرف ہے اور وہ جزئیات تجربے کے میدان میں اتر رہے ہیں، جن کی وہ کثرت پسندانہ وبہتر پسندانہ انداز پر تعبیر کرنا چاہتے ہیں۔

280

لیکن ان کو یقین ہے کہ ان کا رُخ پیچھے کی طرف ہے، وہ ایک ایسی چیز کا ذکر کرتے ہیں جسے وہ اشیا کا عقلی اتحاد کہتے ہیں، حالانکہ وہ در اصل اشیاء کی ممکن تجربی متحد سازی کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ یہ فرض کرلیتے ہیں کہ نتائجیت چونکہ عقلیت کے تجریدی واحد پر نکتہ چینی کرتی ہے اس لئے وہ اس تسلی سے محروم ہے جو عینی کثرت کے نجات بخش امکانات کے تسلیم کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ وہ اس فرق کو محسوس نہیں کرتے جو کمال عالم کو ایک 'لازمی اصول'، اور 'ممکن الحصول منزل مقصود' قرار دینے میں پایا جاتا ہے۔

میرے خیال میں یہ حضرت ایک سچے نتائجیت پسند تو ہیں، مگر بے پیرے، ان کا شمار شائقین فلسفہ کے اس بے شمار طبقے میں ہے، جسکے متعلق میں نے پہلے محاضرے میں یہ کہا تھا کہ اس طرح لوگ تمام اچھی چیزیں قائم رکھنا چاہتے ہیں، اور اس بات پر زیادہ غور نہیں کرتے کہ انمیں کیونکر موافقت یا ناموافقت ہے۔ اشیا کے عقلی اتحاد کا اصول اسقدر ولولہ انگیز ہے کہ وہ اسے بے ساختہ ہر طرف گھمانے لگتا ہے۔ اس کی اگرچہ عینی حیثیت سے ایک ایسی دنیا مراد ہوتی ہے جو نتائجیت قسم کے اصول پر متحد اور بہتر بن چکی ہے؛ لیکن وہ کثرت پسندی پر عقلی اتحاد سے تصادم کا الزام لگاتا ہے (کیونکہ محض نام کے اعتبار سے واقعی تصادم ہے) ہم میں سے اکثر اسی اصلی ابہام کی حالت میں رہتے ہیں، اور یہی بہتر ہے؛ مگر بعض کا اس منزل سے آگے بڑھنا صفائی خیال کے نقطہ نظر سے اچھا ہے۔

281

اس لئے اب میں توجہ کو اس خاص مذہبی پہلو پر کسیقدر زیادہ دقیقہ سنجی کے ساتھ مرکوز کرنا چاہتا ہوں۔

اس سب سے بڑے تم، اس علی الاطلاق حقیقی دنیا، اس اخلاقی حیثیت سے ولولہ انگیز اور ذہنی حیثیت سے قابل قدر اتحاد کو وحدت پسندی کی نظر سے دیکھنا چاہئے یا کثرت پسندی کی نظر سے؟ یہ اصول ہے یا غایت؟ مطلق ہے یا منتہی؟ اوّل ہے یا آخر؟ اسکی وجہ سے آگے کی طرف دیکھنا پڑتا ہے یا پیچھے کی طرف؟ ان باہم متقابل صورتوں کا غتربود نہ کرنا یقیناً اچھا ہے؛ کیونکہ اگر ان میں امتیاز کیا گیا تو زندگی کے نقطۂ نظر سے قطعاً ان کے مختلف مفہوم پیدا ہونگے۔

282 دیکھئے! نتائجیت کے نقطۂ نظر سے ساری مشکل کا محور امکانات عالم کا خیال ہے۔ عقلیت اپنے اطلاقی اتحاد کے اصول کو ذہنی حیثیت سے کثیر التعداد واقعات کے امکان کی بنیاد بناتی ہے۔ جذباتی حیثیت سے یہ اس کو امکانات پر مشتمل، انکا حد بند، اور ان کے ماحصل کی خوبی کا ضامن، قرار دیتی ہے۔ اس بناء پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مطلق کی بدولت تمام اچھی چیزیں یقینی، تمام بری چیزیں ناممکن ہوجاتی ہیں؛ اور امکان کا پورا مقولہ دوسرے محفوظ تر مقولوں کی شکل میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ ایسے ہی موقع پر انسان کو یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ مذہب کے لحاظ سے جو عظیم الشان فرق پیدا ہوتا ہے، وہ اس واقعہ کے اندر مضمر ہے کہ ایک فریق کے نزدیک عالم کی نجات لازمی یقینی، اور دوسرے کے نزدیک ممکن و مشکوک ہے۔ یوں مذہب کے متعلق عقلیت اور تجربیت کا تصادم تمام تر صحت امکان کے بارے میں ہوتا ہے: اسی لئے ضروری ہے کہ پہلے پوری توجہ کے ساتھ اس لفظ پر بحث کرلی جائے۔ امکان کے معین معنی کیا ہوسکتے ہیں؟ غیر فکری لوگوں کے نزدیک امکان سے مراد ایک ایسی حالت ہے جو وجود سے کم اور عدم سے زیادہ حقیقی ہے۔ گویا امکان ایک

283 مخلوط الاصل شئے، ایک درمیانی مرتبہ یا ایک عالم برزخ کا نام ہے، جسمیں حقیقت آتی جاتی رہتی ہے۔

امکان کا یہ تصور اسقدر مبہم اور ناقابل توصیف ہے کہ اس سے تشفی نہیں ہوسکتی: اسلئے اور مقامات کی طرح یہاں بھی اس اصطلاح کا مفہوم معلوم کرنے کیلئے نتائجیت کے طریقے سے کام لینا پڑے گا۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شئے کا امکان ہے تو اس سے کیا فرق پیدا ہوتا ہے؟ اس سے کم از کم یہ فرق پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی اس شے کے استحالہ، وجوب یا وقوعیت کا دعویٰ کرتا ہے تو ہم اسکی تردید کرسکتے ہیں

لیکن یہ حقِ تردید کچھ زیادہ اہم نہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شئے کا امکان ہے تو کیا اس سے نفس الامری واقعہ میں اور کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا؟

اس سے کم از کم یہ سلبی فرق پیدا ہوتا ہے کہ اگر دعوائے امکان صحیح ہے تو کوئی ایسی چیز موجود نہیں جو اس ممکن شئے کو روک سکے۔ یوں رکاوٹ یا دراندازی کی حقیقی بنیادوں کے معدوم ہونے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امکان کا وقوع غیر ممکن نہیں: اس لئے یہ امکان امکان محض یا امکان مجرد ہے۔

284 لیکن اکثر ممکنات محض ممکن نہیں، بلکہ اپنی عینی، یا جیسا عام طور پر کہا جاتا ہے، عمدہ بنیاد رکھتے ہیں۔ نتائجیت کے نقطۂ نظر سے اسکے کیا معنی ہیں؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف موانع وقوع ہی معدوم نہیں، بلکہ بعض اسباب وقوع موجود بھی ہیں: یوں کسی مرغی کے بچے کے عینی حیثیت سے ممکن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ——— (۱) بچے کے نفس خیال میں کوئی اصلی تناقض نہیں؛ (۲) لڑکے، جانور یا اور کوئی ایسا دشمن موجود نہیں جو انڈوں کو ضائع کردے؛ (۳) کم از کم ایک واقعی انڈا موجود ہے۔ امکانی بچے کے معنی واقعی انڈا، اور اس کا واقعی مرغی کے نیچے یا بچہ کش آلے میں رکھا ہونا وغیرہ۔ یہ واقعی شرائط جس قدر تکمیل کی منزل سے قریب آتے جاتے ہیں اسیقدر بچے کے امکان کی بنیاد بہتر سے بہتر ہوتی جاتی ہے؛ جب شرائط پایۂ تکمیل کو پہنچ جاتے ہیں تو امکان نفس الامری واقعہ سے بدل جاتا ہے۔

آئیے! اس مثال سے نجات عالم کے متعلق کام لیں۔ نتائجیت کے نقطۂ نظر سے نجات عالم کے ممکن ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اسکے یہ معنی ہیں کہ نجات عالم کے بعض شرائط واقعی موجود ہیں۔ 285 شرائط نجات جسقدر زیادہ موجود ہونگے، موانع نجات جسقدر کم موجود ہونگے، نجات کی بنیاد اسی قدر بہتر اور نجات کا وقوع اسی قدر اغلب ہوگا۔

یہ بحث امکان پر ابتدائی نظر ڈالنے کیلئے تھی۔ اب یہ کہنا، کہ نجات عالم کے سے مسائل میں ہم کو پڑنے کی ضرورت نہیں، سرے سے اس اصول کی تردید ہوگی جو زندگی کی جان ہے۔ جو شخص ایسے معاملات سے بے اعتنائی کا دعویٰ کرتا ہے، وہ اپنا نام احمقوں اور ریاکاروں کی فہرست میں لکھواتا ہے۔ ہم سب کے سب عالم کی نامحفوظی کو کم سے کم درجہ تک لے آنا چاہتے ہیں۔ جب ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ عالم ہر دشمن کے تیر کا نشانہ اور ہر جاں گسل شئے کا شکار ہو سکتا ہے تو ہم دلگیر ہوتے ہیں، اور ہونا چاہئے۔ تاہم اسطرح کے دلگیر لوگوں میں بہت سے ایسے ہیں جنکے

نزدیک عالم کی نجات ممکن نہیں؛ ان ہی لوگوں کی تعلیم قنوطیت کہلاتی ہے۔
اسکے مقابل رجائیت قدرۃً نجات عالم کے ناگزیر ہونے کی قائل ہے۔
ان دونوں کے بیچ میں ایک تیسری تعلیم نظر آتی ہے جسکا نام استحسانیت ہے۔ گویہ اب تک تعلیم کی حیثیت سے کم، اور انسانی معاملات کے متعلق انداز خیال کی حیثیت سے زیادہ نظر آتی ہے۔ مغربی فلسفہ کی قلمرو ہمیشہ رجائیت کے زیرنگیں رہی؛ قنوطیت حال میں شوپنہار کی بدولت آئی ہے، اسکی باقاعدہ حمایت کرنیوالا شاید ہی کوئی ہو۔ استحسانیت کے نزدیک عالم کی نجات نہ لازمی ہے اور نہ محال؛ بلکہ ممکن ہے۔ البتہ اسکے واقعی شرائط جسقدر زیادہ موجود ہوتے جاتے ہیں، اسیقدر اسکا امکان احتمال غالب سے بدلتا جاتا ہے۔

286

ظاہر ہے نتائجیت کا استحسانیت ہی کی طرف میلان ہوگا۔ نجات عالم کی بعض شرطیں واقعی موجود ہیں؛ نتائجیت انکی طرف سے اپنی آنکھیں کیسے بند کرسکتی ہے۔ رہیں باقی شرطیں، اگر وہ بھی پوری ہوگئیں تو نجات عالم مکمل حقیقت بن جائے گی۔ میں یہاں جو اصطلاحات استعمال کر رہا ہوں، وہ قدرۃً بہت ہی مختصر ہیں۔ نجات عالم کی تشریح جس طرح چاہئے کیجئے! آپکو اختیار ہے؛ خواہ اسے منتشر اور منقسم قرار دیجئے، یا ایک متفرقہ دور میں پیش آنے اور کامل کرنے والا قرار دیجئے۔
اس کمرہ میں جو لوگ بیٹھے ہیں ان میں سے کسی ایک کو مثال کے طور پر لیجئے، اور یہ فرض کیجئے کہ اسکے کچھ منصوبے ہیں جن کے لئے وہ زندہ رہنا اور کام کرنا چاہتا ہے۔ ان منصوبوں میں سے جو پورا ہوگا اسکے پورا ہونے کے یہ معنی ہونگے کہ اس کے بقدر عالم کی نجات ہوگی۔ لیکن یہ منصوبے محض امکانات نہیں؛ ان کی ایک بنیاد ہے، ان میں زندگی پائی جاتی ہے؛ کیونکہ ان کی حمایت و ضمانت کرنیوالوں میں زندگی پائی جاتی ہے۔ اگر تمامی شرائط کا وقوع و اضافہ ہوگیا تو ہمارے منصوبے نفس الامری اشیاء بن جائیں گے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمامی شرائط سے کیا مُراد ہے؟ ان سے مُراد اول تو اشیاء کا ایسا مخلوط مجموعہ ہے جو پورے وقت پر ہم کو موقع دے گا؛ دوسرے وہ افعال ہیں جو ہم سے سرزد ہوتے ہیں۔

287

کیا ہمارے افعال سے جس قدر خود ان کے لئے گنجائش پیدا ہوتی ہے اسی قدر عالم کی نجات پیدا ہوتی ہے؟ یا ان سے تمام عالم کی نجات کے بدلے صرف اتنے حصۂ عالم کی نجات پیدا ہوتی ہے جس کو وہ محیط ہوتے ہیں؟

یہی گرفت کا موقع ہے، ادریں عقلیہ اور وحدیہ سے ان کی کثرت کے باوجود یہ دریافت کرتا ہوں کہ مذکورۂ بالا سوالات کا جواب کیوں نہ اثبات میں دیا جائے؟ جو افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں، جن نقطہ ہائے تغیر سے ہیں محسوس ہوتا ہے کہ ہم اپنے کو بنا اور بڑھا رہے ہیں، وہ اس دنیا کا جزو ہیں جو سب سے زیادہ ہم سے قریب ہے، اور جزو بھی ایسا جسکی ہیں قریب ترین اور مکمل ترین واقفیت حاصل ہے۔ ہم کیوں نہ ان کی وہی حیثیت قرار دیں، جو ہیں نظر آتی ہے؟ وہ جس طرح دنیا کے نقطہ ہائے تغیر اور نقطہ ہائے ترقی نظر آتے ہیں، اسی طرح وہ فی الواقع کیوں نہیں؟ ہم انھیں کیوں نہ ایسا کارخانۂ ہستی قرار دیں جہاں ہم واقعات کو بنتے دیکھ سکتے ہیں؟ ہم کیوں نہ یہ مان لیں کہ عالم کا نشو ونما اسی طرح ہوتا ہے، اسکے علاوہ کسی اور طرح نہیں ہوتا؟

288

خلاف عقل! یہ وہ جواب ہے جو ہیں دیا جاتا ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ نئی ہستی ایسی متفرق مقامی شکلوں میں کیسے پیدا ہو سکتی ہے جو آگے شامل ہو جاتی ہیں، یا باقی سے بے نیاز ہو کے الگ تھلگ رہتی ہیں۔ ہمارے افعال کی کوئی نہ کوئی وجہ ہونا چاہیئے! اس وجہ کی تلاش بالآخر عالم کی مجموعی فطرت کے مادی دباؤ یا منطقی جبر کے علاوہ کس جگہ کی جا سکتی ہے۔ ترقی یا بظاہر ترقی کا حقیقی باعث صرف ایک ہی شئے ہو سکتی ہے اور یہ شئے خود کل عالم ہے۔ اگر ترقی ہوتی ہے تو کل عالم میں ہوگی؛ باقی اجزائے عالم کا منفرداً اور بذات خود نمو خلاف عقل ہے۔

لیکن اگر عقل اور دلائل کا نام لیا جاتا ہے، اگر اس امر پر اصرار کیا جاتا ہے کہ متفرق ومقامی شکلوں میں ترقی نہیں ہو سکتی تو یہ بتایا جائے کہ اشیا کے نفس وجود کی بالآخر کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ آپ کا جی چاہے منطق، ضرورت، مطلق معقولات، غرض فلسفہ کے آلات خانہ کے سارے سامان سے کام لیتے جایئے؛ مگر میرے نزدیک کسی شئے کے عالم میں وجود کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ کوئی نہ کوئی اسکا وجود چاہتا ہے: یعنی اس شئے کا مطالبہ ہوتا ہے، گو ممکن ہے کہ یہ مطالبہ عالم کے حقیر سے حقیر جزو کی امداد کیلئے ہو۔ یہی اس شئے کے وجود کی زندہ دلیل یا وجہ ہے، اسکے مقابلہ میں مادی اسباب اور منطقی ضروریات بے جان خیالی صورتیں ہیں۔

289

مختصر یہ کہ بالکل عقلی دنیا وہ ہوگی جسمیں انسان کی ہر خواہش فوراً پوری ہو جائے گی؛ اوراردگرد یا بیچ کی طاقتوں کو پیش نظر یا راضی رکھنے کی ضرورت نہ ہوگی ــــ یہی خود مطلق کی دنیا ہے۔ مطلق مظاہری دنیا سے کہتا ہے، "ہوجا"، اور ہو جاتی ہے: اس کہنے کے سوا کسی اور شرط کی ضرورت نہیں۔ لیکن ہماری دنیا میں کسی فرد کی خواہش صرف ایک شرط

ہے؛ کیونکہ صاحب خواہش کے علاوہ دوسرے افراد اور انکی خواہشیں بھی ہیں، جنھیں راضی رکھنا ضروری ہے: اس لئے عالم کثرت میں ہستی کا نشو و نما ہر طرح کی مقاومتوں کے ماتحت ہوتا ہے، اور ہستی مختلف مصالحتوں کے بعد رفتہ رفتہ وہ شکل اختیار کرتی ہے جسے مجازاً عقلی کہا جاسکتا ہے۔ ابھی ہماری زندگی کے صرف چند شعبوں میں اسطرح کی تنظیم شروع ہوئی ہے جسکی بدولت کسی خواہش کے پیدا ہوتے ہی اسکی تشفی ہو جاتی ہے۔ اگر ہمیں پانی کی ضرورت 290 ہوتی ہے تو فوراً نل کی ٹوٹی کھول کے پانی لے لیتے ہیں؛ اگر ہمیں کوڈاک تصویر لینا ہوتی ہے تو بس ہم بوتام دبا دیتے ہیں؛ اگر ہمیں خبر لینا ہوتی ہے تو ہم ٹیلیفون دیکے دریافت کر لیتے ہیں؛ اگر ہمیں سفر کرنا ہوتا ہے تو ہم ٹکٹ مول لے لیتے ہیں۔ ایسے موقع پر ہمیں خواہش کے علاوہ بمشکل کسی اور چیز کی ضرورت ہوتی ہے (کیونکہ) باقی کاموں کے انجام دینے کے لئے دنیا کی عقلی تنظیم ہو چکی۔

لیکن یہ عقلیت کی بحث جملہ معترضہ یا گریز ہے، ورنہ اصل مدعا یہ ہے کہ عالم کا نمو کلاً نہیں بلکہ جزءً اپنے اجزا کے نمو کی بدولت ہوتا ہے۔ اس مفروضہ کو اسطرح پیش نظر رکھئے! کہ گویا یہ ایک سنجیدہ و زندہ مفروضہ ہے۔ اسکے بعد یہ فرض کیجئے! کہ عالم کا خالق قبل تخلیق آپ سے کہتا ہے "میں ایسی دنیا پیدا کرنا چاہتا ہوں جسکی تکمیل قطعی نہیں، مشروط ہے؛ شرط یہ ہے کہ اس دنیا کا ہر کام کرنیوالا انتہائی کوشش کرے۔ میں تم کو اس دنیا میں حصہ لینے کا موقع دینا چاہتا ہوں، تمھیں معلوم ہے کہ اس کی سلامتی کی ذمہ داری نہیں۔ اسمیں قسمت آزمائی کا حقیقی موقع ملے گا لیکن اسکے ساتھ نقصان کا حقیقی خطرہ بھی ہوگا؛ البتہ کامیابی کی امید ہوگی۔ یہ ایک ایسے تعاملی کام کا اجتماعی منصوبہ ہے جسکے انجام دینے کے لئے دل سے 291 کوشش کرنے کی ضرورت ہے۔ کیا تم اسمیں شرکت کروگے؟ کیا تمھیں خود اپنی ذات اور دوسرے کام کرنیوالوں پر اتنا اعتبار ہے کہ تم اس خطرہ کو مول لے سکو؟

اگر اسطرح کی شرکت آپ کی خدمت میں پیش کیجائے تو کیا آپ کو نہایت سنجیدگی کیساتھ اسکے قبول کرنے سے اس لئے انکار کر دینا چاہئے کہ اسمیں خطرہ کی گنجائش ہے؟ کیا آپ یہ کہنا گوارا کرینگے کہ اسطرح کی غیر عقلی اور کثرتی دنیا کے جزو بننے کے بدلے میں پھر عدم کی وہی گہری نیند سو رہونگا جس سے مجھے ترغیب دینے والے کی آواز نے دم بھر کیلئے جگا دیا تھا؟

اگر آپ کی افتاد طبع خلاف معمول نہیں تو آپ قدرۃً اسطرح کی کوئی بات نہ کرسکینگے

ہم میں سے اکثر اشخاص کے اندر ایک ایسی صحیح زندہ دلی موجود ہے جو ایسی دنیا کے لئے بالکل موزوں ہے۔ اس لئے ہم اس پیشکش کو قبول کر لیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جان جائے یا رہے لیکن میدان سر کر کے رہیں گے۔ یہ بالکل اسی طرح کی دنیا ہوتی ہے جیسی کہ ہم عملاً رہتے ہیں؛ اور اگر ہم مادر فطرت کی سعادتمند اولاد ہیں تو ہم اس میں شرکت سے انکار نہ کریں گے؛ کیونکہ یہ مجوزہ دنیا ہم کو صراحۃً موافق عقل معلوم ہوگی۔

اسی لئے میں کہتا ہوں کہ ہم میں سے اکثر اس تجویز کا خیر مقدم کریں گے اور خالق عالم کے فیصلہ کے ساتھ اپنے فیصلہ کو ملا دیں گے۔ لیکن عجب نہیں کہ بعض ایسا نہ کریں! کیونکہ ہر انسانی مجمع میں بعض آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی فطرت صحیح نہیں رہتی۔ ان لوگوں کا دل ایسی دنیا کو قبول نہ کرے گا، جس میں سلامتی کا موقع سر بکف جنگ رہنے سے ملتا ہو۔ ہم میں سے ہر شخص کی زندگی میں ایسی بدہمتی کے لمحے آتے ہیں جس میں ہم اپنی جان بیزار اور لاحاصل دوا دوش سے عاجز ہو جاتے ہیں؛ خود ہمارا دل ٹوٹ جاتا ہے؛ اور ہمارا حال فضول خرچ اولاد کا سا ہو جاتا ہے (کہ تنگ دست ہو کر باپ کی روٹیوں پر پڑا رہنا چاہتا ہے۔ م) ہم کو مواقع پر اعتماد نہیں رہتا؛ ہم ایک ایسی دنیا چاہتے ہیں جہاں سب سے ہاتھ دھو کے باپ کے سر پڑ جائیں اور حیات مطلق میں اسطرح فنا ہو جائیں جیسے پانی کا قطرہ دریا یا سمندر میں فنا ہو جاتا ہے۔

جس اطمینان، جس آرام، جس تحفظ کی آرزو ایسے اوقات میں ہوتی ہے، وہ اتنے محدود تجربہ کے گھبرا دینے والے حادثات کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ یہ جیسی دنیا قسمت آزمائیوں کے ایک غیر متناہی سلسلے کا نام ہے؛ اسی سے نجات کے معنیٰ نروان ہیں۔ ہندوؤں اور بودھوں کا یہی انداز خیال ہے؛ اس لئے وہ مزید تجربہ بلکہ خود زندگی سے خوف زدہ اور بہت ہی خوف زدہ ہوتے ہیں۔

اس قماش کے لوگوں کو مذہبی وحدت پسندی سے تسلی ہوتی ہے: "سب ضروری اور اصلی ہے یہاں تک کہ تم بھی مع اپنی مریض روح اور بیمار دل کے؛ سب اور خدا کے ساتھ ایک ہیں؛ اور خدا کے ساتھ سب اچھا ہی ہے؛ ابدی ہاتھ تہ میں ہے، خواہ صورت کے اس محدود عالم میں تم کو کامیابی ہو یا ناکامی"۔ اس میں شک نہیں کہ جب پانی سر سے گزرنے لگتا ہے تو صرف مطلقیت ہی ڈوبنے سے بچا سکتی ہے۔ ایسے وقت میں کثرت پسندانہ اخلاقیت سے صرف دانت

292

293

کرنا کرانے لگتے اور دل سرد ہونے لگتا ہے۔

یوں ہمیں عیاناً نظر آتا ہے کہ مذہب کی دو صورتیں ہیں جنہیں باہم سخت تخالف ہے۔ اگر ہم اپنی پرانی اصطلاح استعمال کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ مطلقیت کی تجویز نرم دلوں کو اور کثرتیت کی سخت دلوں کو پسند آتی ہے، لیکن بہت سے لوگوں کے نزدیک کثرتی تجویز کو مذہبی کہنا ہی صحیح نہیں۔ ان کی رائے میں کثرت پسندانہ تجویز کو 'اخلاقی' اور وحدت پسندانہ تجویز کو 'مذہبی' کہنا مناسب ہے۔ انسانی خیال کی تاریخ میں 'مذہب' بمعنی 'خود سپاری' اور 'اخلاق' بمعنی 'خود کفائی' کا بارہا ناقابل اجتماع امور کی حیثیت سے مقابلہ کیا گیا ہے۔

اسوقت ہمارے سامنے فلسفہ کا آخری سوال ہے۔ میں چوتھے محاضرہ میں عرض کر چکا ہوں کہ میرے نزدیک وحدت پسندی و کثرت پسندی کا سوال ہی وہ سب سے گہرا سوال ہے جو ہمارے دلمیں پیدا ہو سکتا ہے۔ کیا ان دونوں میں ایسا فرق ہے جو کبھی نہ مٹیگا؟ 294

کیا ان میں سے صرف ایک ہی پہلو صحیح ہو سکتا ہے؟ کیا درحقیقت وحدت پسندی و کثرت پسندی کا ایک ساتھ جمع ہو جانا غیر ممکن ہے؟ اس لئے اگر یہ تسلیم کیا گیا کہ دنیا کی ساخت کثرت پسندی کے اصول پر ہوئی ہے، اس کا وجود درحقیقت منقسم حالت میں ہے، اور اس کا مایۂ خمیر افراد کی بہت بڑی تعداد ہے، تو اس کی نجات فرداً فرداً اور فی الواقع ان افراد کے طرز عمل کے ثمرہ کی حیثیت سے ہوگی، جو اس کا مایۂ خمیر ہیں۔ اور اس کی رزمیہ تاریخ کو کسی ایسی اصلی 'واحدیت' میں بند نہ کیا جاسکیگا جس کے اندر تعددیت کو پہلے سے داخل کر کے ہمیشہ کیلئے مغلوب نہ کر لیا گیا ہو۔ اگر یہی ہے، تو ہمیں ان دونوں فلسفوں میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑے گا۔ ہم دونوں کے جواب میں 'ہاں ہاں' نہ کہہ سکیں گے؛ دونوں ممکنات میں سے ایک کے ساتھ 'نہیں' بھی کہنا ہوگا۔ ہمیں آخر کار اپنی مایوسی کا اقرار کرنا پڑے گا، ہمارے دماغ کا ایک ہی ناقابل تقسیم فعل میں 'صحیح' اور 'مریض' دونوں ہونا ممکن نہ ہوگا۔

یہ صحیح ہے کہ انسانی افراد کی حیثیت سے ہمارے دماغ کا ایکدن 'صحیح' اور دوسرے دن 'مریض' ہونا ممکن ہوگا۔ فلسفہ کے شوقیہ شُدبُد جاننے والے کی حیثیت سے ہم اپنے آپ کو وحدتی کثرت پسند یا جبری اختیار پسند وغیرہ جو چاہیں مصالحت کی راہ سے کہہ سکیں گے، لیکن 295

ایک پورے فلسفی کی حیثیت سے جس کے پیش نظر وضاحت و یکسانی ہوتی ہے، جو نتائجیت پسندی کے نقطۂ نظر سے ایک صداقت کو دوسری صداقت کے ہم آہنگ

بنانا چاہتا ہے تو ہم کو صفائی کے ساتھ 'نازک دلی' اور 'مضبوط دلی' میں سے ایک کے اختیار پر مجبور ہونا پڑے گا۔ یہ سوالات میرے دل میں خاص طور پر آتے ہیں' کہ نازک دلی کے دعوے حد سے تجاوز تو نہیں ؟ مجمع اجزائے نجات یافتہ عالم کا خیال اتنا شیریں تو نہیں کہ ٹھیر ہی نہ سکے؟ مذہبی رجائیت میں سادگی آمیز و تفریحی حد سے زیادہ تو نہیں ؟ کیا سب کی نجات لازمی ہے ؟ کیا نجات کی قیمت دینے کی ضرورت نہیں ؟ کیا 'آخری بات' میٹھی ہی ہوگی ؟ کیا عالم میں صرف 'ہاں ہاں' ہے ؟ کیا 'نہیں' زندگی کی تہ میں نہیں پائی جاتی ؟ کیا جس سنجیدگی کو ہم زندگی کی طرف منسوب کرتے ہیں اس کے یہ معنی نہیں کہ ناگزیر 'نہیں' اور 'نقصان' زندگی کا جزء ہیں ؟ کیا کہیں نہ کہیں حقیقی قربانی کی ضرورت نہیں ہوتی اور ساغر کی تہ میں کوئی نہ کوئی ایسی چیز نہیں رہ جاتی ہے جس کی تلخی اور تیزی ہمیشہ قائم رہتی ہے ؟

نتائجیت پسند کے باضابطہ نمائندہ کی حیثیت سے میں اس وقت کچھ نہیں کہہ سکتا ؛ جو کچھ میں اس وقت کہہ سکتا ہوں وہ یہ ہے : کہ خود میری نتائجیت کو اس پر کوئی اعتراض نہیں' کہ میں اسی نسبتہً زیادہ اخلاقیاتی خیال کے ساتھ ہو جاؤں' اور کلی تطبیق کے دعوے کو نظر انداز کر دوں۔ اس کا امکان اسی سے ظاہر ہے کہ نتائجیت کثرت پسندی پر ایک سنجیدہ مفروضہ کی حیثیت سے غور کرنے کے لئے آمادہ ہے۔ اسطرح کے سوالات کا فیصلہ بالآخر منطق سے نہیں بلکہ ہمارے عقیدہ سے ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی مزعومہ منطق میرے عقیدہ کو ستر و کرنیکا دعوی کرتی ہے' تو میں اس کے اس دعوی سے انکار کرتا ہوں میں یہ ماننے کے لئے تیار ہوں کہ گو ہم اکثر زندگی کے نشیب و فراز میں فضول خرچ لڑکے کی روش اختیار کر سکتے ہیں' لیکن ساری زندگی کے متعلق یہ روش آخری اور بجا نہیں۔ میں یہ کہنے کیلئے تیار ہوں کہ جو کچھ ہے یہ سب محفوظ نہ رہے' بلکہ آخر میں واقعی کچھ نقصانات اور واقعی نقصان اٹھانیوالے ہوں۔ میں اس بات کا قائل ہو سکتا ہوں کہ نصب العین مبدا نہیں بلکہ منتہا، کل نہیں بلکہ خلاصہ ہے۔ سب شراب انڈیل لی جاتی ہے تو تلچھٹ رہ جاتی ہے؛ لیکن جو شے انڈیلی جاتی ہے اسکا امکان اسقدر شیریں ہوتا ہے کہ انسان اس تلچھٹ کو قبول کر لیتا ہے۔

امر واقعہ یہ ہے کہ بیشمار انسانی تخیلات اسی طرح کے اخلاقیاتی' اور رزمیہ کارناموں سے لبریز دنیا میں رہتے ہیں اور اس دنیا کی منتشر لیکن باہم منسلک کامیابیوں کو اپنی عقلی ضروریات کی تشفی کیلئے کافی پاتے ہیں۔ ذیل میں ایک ظرافت آمیز یونانی قطعہ کا ترجمہ ہے'

296

297

جس میں شاعر نے قلب انسانی کی اسی حالت یعنی اپنی ذات تک کے ناقابل تلافی نقصان کو خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کر لینے کی تصویر کھینچی ہے۔ (ترجمہ جزئی تصرف کے ساتھ کیا گیا ہے۔ م)

"ایک ملاح جسکا جہاز غرق اور جو خود سرزمین ساحل میں پیوند خاک ہو چکا ہے،
تم سے کہہ رہا ہے کہ ہاں بادبان کھولو اور سمندر کی راہ لو ! ہم اگرچہ غرقاب
ہو گئے ہیں لیکن دوسرے بہادر ہمت نہ ہاریں، نہ معلوم کتنے شاندار جہازوں
نے انہی تیز ہواؤں کا مقابلہ کیا۔"

کیا تم خدا کے نام پر مرمٹنے کے لئے تیار ہو؟ اس سوال کے جواب میں جن پاکبازوں نے ہاں کہا تھا انکی بلند فطرت کی یہی واقعی حالت تھی۔ اس نظام کے مطابق اگر بدی سے نجات کی کوئی صورت ہو سکتی ہے تو وہ یہ نہیں کہ بدی کو اصلی عنصر کی حیثیت سے مجموعہ میں محفوظ رکھا جائے؛ بلکہ یہ ہے کہ بدی کو مغلوب کر لیا جائے۔ اس بناء پر بدی سے نجات کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اسے قطعاً خارج کر دیا جائے؛ اس سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے؛ ایک ایسی دنیا بنائی جائے جس میں اس کا نام تک فراموش کر دیا جائے۔

اس لئے کسی ایسی سخت قسم کی دنیا کا دل سے قبول کر لینا بالکل ممکن ہے جس سے سنجیدگی کے عنصر کو خارج کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ میرے خیال میں جو شخص اس طرح کی دنیا کو منظور کرے گا وہ اصلی نتائجیت پسند ہوگا؛ وہ غیر مصدقہ امکانات کے ایسے منصوبہ پر اپنا دار و مدار رکھنے کیلئے تیار ہوگا جس پر اسے بھروسا ہوگا؛ وہ ان نصب العینوں کے تحقق کیلئے اپنی جان تک دینے پر آمادہ ہوگا جنھیں اس نے قائم کر لیا ہے۔

298

خود اسکے علاوہ اور کونسی ایسی طاقتیں فی الواقع موجود ہیں جن کے ساتھ اسے اس طرح کی دنیا میں تعاون کا وثوق ہو سکتا ہے؟ کم از کم اسکے ابنائے جنس جو ہستی کی اس منزل میں ہیں جہاں تک دنیا پہنچ چکی ہے لیکن کیا اسکے علاوہ ایسی مافوق الفطرت طاقتیں موجود نہیں، جن کو زیر بحث قسم کے کثرت پسند اہل مذہب مانتے ہیں؟ جب وہ کہتے ہیں کہ "کوئی نہیں مگر اللہ" (لا الہ الا اللہ م) تو ان کے اس قول میں وحدت پسندی کا رنگ نظر آسکتا ہے لیکن در اصل یہ وہی انسان کا ابتدائی شرک ہے[1] جس نے نامکمل اور مبہم انداز میں

[1] بک رہا ہوں جنوں میں کیا کیا ٭ کچھ نہ سمجھے خدا کرے کوئی (م)

شائستگی کے بعد توحید کی شکل اختیار کر لی ہے؛ اور خود توحید جس حد تک کہ اس میں مابعد الطبیعیات کے ورسگاہی منصوبے کے بجائے حقیقی مذہب کا رنگ پایا جاتا ہے، یہ ہمیشہ خدا کو ایک ایسی ذات قرار دیتی ہے جو اس عظیم الشان دنیا کی قسمت کا فیصلہ کرنیوالی طاقتوں کے جم غفیر میں تن تنہا انسان کی مدد کرتی ہے۔

چونکہ میرے گزشتہ محاضرات کا دائرہ انسی اور انسیتی پہلوؤں تک محدود تھا، اس لئے عجب نہیں آپ لوگوں کو یہ خیال پیدا ہو گیا ہو کہ نتائجیت مافوق الانسان کو بالکل نظر انداز ہی کر دینا چاہتی ہے۔ واقعی میں نے مطلق کی بہت ہی کم عزت کی او مطلق کے علاوہ کسی اور فوق الانسی مفروضہ کا ذکر بھی نہیں کیا۔ مگر یقین ہے آپ نے یہ محسوس کر لیا ہوگا کہ مطلق اور خدا میں فوق الانسان ہونے کے علاوہ اور کوئی شے مشترک نہیں۔ خدا کا مفروضہ اگر وسیع ترین معنوں میں بالکل تشفی بخش طریقہ سے کام دیتا ہے تو وہ یقیناً نتائجیت کے اصول پر صحیح ہے؛ اور تجربہ شاہد ہے کہ خواہ اس مفروضہ کی دیگر مشکلات کچھ ہوں لیکن یہ کام دیتا ہے۔ اس لئے اب سوال یہ ہے کہ اس مفروضہ کا اثبات اور یقین کس طرح کیا جائے، جس سے یہ تمام دوسری کارآمد صداقتوں کے ساتھ مل کر چل سکے۔ اس آخری محاضرہ کے خاتمہ میں پورے علم کلام کی بحث چھیڑ دینا غیر ممکن ہے؛ لیکن جب آپکو یہ معلوم ہوگا کہ میں نے لوگوں کے مذہبی تجربات پر ایک کتاب لکھی ہے جس سے خیال کیا جاتا ہے کہ بحیثیت مجموعی حقیقت خدا کا اثبات ہوتا ہے تو آپ میری پیشکردہ نتائجیت کو لا ادریت کے الزام سے بری رکھیں گے۔ مجھے بذات خود اس امر کا ذرا یقین نہیں کہ انسان کا تجربہ اس تجربہ کی برترین شکل ہے، جس کا وجود اس عالم میں پایا جاتا ہے؛ بلکہ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ جو نسبت ہمارے پالتو پیارے کتوں اور بلیوں کو ہماری پوری زندگی سے ہے، وہی نسبت ہمیں سارے عالم سے ہے۔ کتے اور بلیاں ہمارے دیوانخانوں اور کتب خانوں میں رہتی ہیں؛ وہ ہماری زندگی کے مناظر میں حصہ لیتی ہیں؛ لیکن ان کو ان مناظر کی اہمیت و معنیٰ کا خیال بھی نہیں ہوتا۔ وہ گویا تاریخ کے ایسے منحنی خطوط کے مقابلے میں ایک خط مماس ہیں جنکی ابتدا، انتہا اور شکل، انکی نظر کے دسترس سے باہر ہے لیکن جسطرح کتوں اور بلیوں کے بہت سے نصب العین ہمارے نصب العینوں سے ملتے ہیں، جس کا زندہ ثبوت انھیں روزانہ ملتا رہتا ہے، اسی طرح مذہبی تجربہ کے پیشکردہ ثبوت کی بنیاد پر ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں، کہ بعض

ایسی برتر طاقتیں موجود ہیں جو ہمارے نصب العین سے ملتے جلتے انداز پر دنیا کی نجات کے لئے کارفرما ہیں۔

آپ نے دیکھا! اگر آپ کے نزدیک کثرت پسندانہ یا محض امتحانی خیال مذہبی ہوسکتا ہے تو نتائجیت مذہبی ہے۔ لیکن آپ بالآخر اس طرح کے مذہب کو گوارا کریں گے یا نہیں! اس کا فیصلہ خود آپ ہی کر سکتے ہیں۔ نتائجیت مدعیانہ لہجہ میں کوئی فیصلہ نہیں کر سکتی کیونکہ اسے یہ نہیں معلوم کہ آخر میں کس طرح کا مذہب سب سے زیادہ کامیاب ہوگا۔ ایسے موقع پر شہادت پیش کرنے کی ضرورت نتائجیت کو نہیں بلکہ ان از حد ایقانات یا ایمان کے سلسلہ میں جرأت آمیز کوششوں کو ہوگی جو مختلف لوگوں کے ہاتھوں ہو چکی ہیں۔ ممکن ہے آپ بطور خود اس طرح کی کوشش کریں! اگر آپ بنیادی حیثیت سے سخت دل ہیں تو فطرت کے محسوس واقعات کی بر ہمی آپ کے لئے کافی ہوگی؛ اور آپ کو مذہب کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ اگر آپ بنیادی حیثیت سے نرم دل ہیں تو آپ مذہب کی وہ شکل پسند کریں گے جس میں وحدت پسندی کا رنگ غالب ہے۔ اور آپ کے نزدیک مذہب کی اس کثرت پسندانہ شکل سے کافی تحفظ حاصل نہ ہوگا جس میں ایسے امکانات پر دارومدار ہو جو وجوب کی حد تک نہیں پہنچتے ہیں۔

لیکن اگر آپ نہ بالکل نرم دل ہیں اور نہ بالکل سخت دل بلکہ ہم میں سے اکثر اشخاص کی طرح ان دونوں کا مجموعہ ہیں، تو کیا عجب ہے آپ کو یہ محسوس ہو کہ جو کثرت پسندانہ اخلاق آموزانہ مذہب میں نے پیش کیا ہے اس سے بہتر غالباً آپ کو نہیں مل سکتا۔ ممکن ہے آپ کو یہ نظر آئے کہ ایک طرف ان گڑھ فطرت پسندی ہے اور دوسری طرف ماورائی مطلق پسندی: ان دونوں کے بیچ میں آپ کے حسب دلخواہ مذہب کی وہی شکل ہوسکتی ہے جسے میں نتائجیت یا استحسانیت کہنے کی جرأت کرتا ہوں۔

تمت

اشاریہ

ا

ب

چ

ح

خ

د

ڈ

ذ

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ک

صحت نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۱	تعنین	تعیین	۳۴	۲۳	آسکے	اسکے
۵	۱	حدت پسند	جدّت پسند	۴۵	۱۸	ہو ہمارے	جو ہمارے
۱۰	۲	کو بھی تسلیم ؛	کو بھی ؛	۴۷	۲۰	ہمار سے	ہمارے
۱۰ حاشیہ	۲۴	دہ سو	دو سو	〃	۲۴	اھیت	الہیت
۱۸	۱۸	مجبرہ	مجرد	۵۱	۲۴	خدا مراوف	خدا کا مرادف
〃	۲۵	انکا	انکار	۵۴	۱۴	موشگاغانہ	موشگافانہ
۱۹	۱	فیصلہ کراتا ہے	فیصلہ کرتا ہے	〃	۲۵	ہیں	میں
〃	۶	اواسیطرح	ادا اسیطرح	۵۷	۹	خدا سے	خدا اسے
〃	۱۶	ماناپسندیدگی	یاناپسندیدگی	۶۰	۲۱	چیریں	چیزیں
〃	۱۷	ہجویہ	ہجویہ	۶۱	۱۰	غروہ	غرور
〃	۲۱	تعذ و تلع	تند و تلخ	۶۲	۱	دوسے ویدبان!	دو اے ویدبان!
۲۱	۱	ہربٹ	ہربرٹ	۶۷	۱۹	روائس ماورائی	روائس کی ماورائی
〃	۲	مُلا	مُلّا	۸۰	۱۴	ملم	علم
۲۶	۲	اختیاریت	اختباریت	۱۱۵	۱۹	تعریفول	تعریفوں
۲۸	۱	جس نتائجیت	جس سے خود نتائجیت	۱۳۲	۱۲	وسی	روسی
۳۰	۱	چگاکو	چکاگو	۱۳۴	۲۰	دافراد سے'	'افراد سے'
〃	۲۱	نعیر	بغیر	۱۴۲	۲۳	بہترین چکی	بہتر بن چکی
۳۱	۶	سوانعمری	سوانح عمری	۱۴۶	۲۳	درارد گرد	اور ارد گرد
۳۲	۱۸	القانات	ایقانات	۱۴۷	۲۰	کرنیوال	کرنیوالوں
۳۴	۲۲	ٹھراتا	ٹھیراتا	۱۵۳	۱۴	اورر بالکل	اور نہ بالکل